ZNAK

MIESIĘCZNIK

DEKRETY III SESJI VATICANUM II

O EKUMENIZMIE

O KOŚCIOŁACH WSCHODNICH KATOLICKICH

KRAKÓW

LUTY-MARZEC (2-3)

Rok XVII 1965

128-129

ZESPÓŁ

Hanna Malewska, Maria Morstin-Górska, Stefan Swieżawski, Stanisław Stomma, Jerzy Turowicz, Stefan Wilkanowicz, Jacek Woźniakowski, Jerzy Zawieyski, Władysław Stróżewski, Halina Bortnowska

REDAKCJA

Hanna Malewska (redaktor naczelny), **Halina Bortnowska** (sekretarz redakcji), **Władysław Stróżewski, Stanisław Grygiel**

Adres redakcji: Kraków, Sienna 5, I p., tel. 256-84

Redakcja przyjmuje w godz. 13—15
Adres administracji: Kraków, Wiślna 12, I p., tel. 213-72
Administracja przyjmuje w godz. 9—13

Prenumerata krajowa: kwartalnie zł 36.—; półrocznie zł 72.—; rocznie zł 144.—

Prenumerata przez wpłaty na konto „Ruchu" Kraków, ul. Worcella 6, PKO No 4-6-777 albo przez urzędy pocztowe i listonoszy.

Prenumerata zagraniczna: kwartalnie zł 50.40; półrocznie zł 100.80; rocznie zł 201.60

Prenumerata przez wpłaty na konto PKWZ „Ruch" Warszawa, ul. Wilcza 46, PKO 1-6-100024.

Zamówienia i przedpłaty przyjmowane są w terminie do dnia 15-go miesiąca poprzedzającego okres prenumeraty

---

Cena zeszytu zł 12.—

Egzemplarze archiwalne „Znaku" nabywać można w **Administracji miesięcznika „Znak", Kraków ul. Wiślna 12** oraz w następujących księgarniach:

Katowice: Księgarnia św. Jacka, ul. 3 maja 18; **Kraków**: Księgarnia Krakowska, ul. św. Krzyża 13; **Łódź**: Księgarnia „Czytaj", ul. Narutowicza 2; **Poznań**: Księgarnia św. Wojciecha, Pl. Wolności 1; **Warszawa**: Księgarnia św. Wojciecha, ul. Freta 48; **Wrocław**: Księgarnia Archidiecezjalna, ul. Katedralna 6.

Maszynopis otrzymano 31. XII. 1964 Druk ukończono w marcu 1965
Format A-5 Papier druk. sat. kl. V 61 × 86 65 g Ark. druk. 16,25
Zam. 573 31. XII. 1964 Nakład 7.000 + 350 + 2.000 egz. W-38

Krakowskie Zakłady Graficzne, Zakład Nr 1, Kraków, Kazimierza Wielkiego 95

ZNAK
MIESIĘCZNIK

Rok XVII Nr 128-129 (2-3)

Luty – marzec 1965

KRAKÓW

Textus versio divulgetur.
E Curia Metropolitana
Cracoviae, die 6 Februarii 1965 a.

† Jan Wik. Gen.

Curia Metropolitana Cracoviensis
St. Marszowski *Vicecancellarius*
L. dz. 424/1965

BISKUP PAWEŁ

SŁUGA SŁUG BOŻYCH RAZEM Z OJCAMI ŚWIĘTEGO SOBORU NA WIECZNĄ RZECZY PAMIĄTKĘ

DEKRET O EKUMENIZMIE

WSTĘP

1. Jednym z zasadniczych zamierzeń Drugiego Watykańskiego Świętego Soboru Powszechnego jest wzmożenie wysiłków dla przywrócenia jedności wśród wszystkich chrześcijan. Bo przecież Chrystus Pan założył jeden jedyny Kościół, a mimo to wiele jest chrześcijańskich Wspólnot, które wobec ludzi podają się za prawdziwe spadkobierczynie Jezusa Chrystusa. Wszyscy wyznają, że są uczniami Pana, a przecież mają rozbieżne przekonania i różnymi podążają drogami, jak gdyby sam Chrystus był rozdzielony [1]. Ten brak jedności jawnie sprzeciwia się woli Chrystusa, jest zgorszeniem dla świata, a przy tym szkodzi najświętszej sprawie przepowiadania ewangelii wszelkiemu stworzeniu.

Wszakże Pan świata, który mądrze i cierpliwie dotrzymuje tego, co nam grzesznikom łaskawie obiecał, ostatnimi czasy wlewa skruchę w rozdzielonych chrześcijan, obficiej napełnia ich tęsknotą za zjednoczeniem. Łaska ta porusza bardzo wielu ludzi na całym

1 I Kor 1, 13.

świecie a także pod tchnieniem łaski Ducha św. wśród naszych braci odłączonych powstał i z dnia na dzień zatacza coraz szersze kręgi ruch zmierzający do przywrócenia jedności wszystkich chrześcijan. W tym ruchu ku jedności, który zwie się ruchem ekumenicznym, uczestniczą wszyscy ci, którzy wzywają Boga w Trójcy Jedynego, a Jezusa wyznają Panem i Zbawcą; i to nie tylko każdy z osobna, lecz także wspólnie w społecznościach, w których ewangelię usłyszeli i o których każdy mówi, że to jego własny i Boży Kościół. Prawie wszyscy jednak, chociaż w różny sposób, tęsknią za jednym i widzialnym Kościołem Bożym, który by był naprawdę powszechny i miał posłannictwo do całego świata, aby ten świat zwrócił się do ewangelii i w ten sposób zyskał zbawienie na chwałę Bożą.

Obecny przeto Święty Sobór, rozważając to wszystko z radością, po ogłoszeniu nauki o Kościele, wiedziony tęsknotą za przywróceniem jedności między wszystkimi uczniami Chrystusa, pragnie przedłożyć wszystkim katolikom środki, drogi, i sposoby, przy pomocy których mogliby sami odpowiedzieć temu wezwaniu Bożemu i łasce.

ROZDZIAŁ I

KATOLICKIE ZASADY EKUMENIZMU

2. W tym okazała się miłość Boża ku nam, że Bóg Ojciec zesłał na świat Syna Swego Jednorodzonego, by stawszy się człowiekiem odrodził przez odkupienie cały rodzaj ludzki i zgromadził go w jedno [2]. Syn Boży, zanim ofiarował sam siebie na Ołtarzu Krzyża jako niepokalaną hostię, modlił się do Ojca za wierzących mówiąc: „Aby wszyscy byli jedno, jako Ty, Ojcze, we mnie, a Ja w Tobie, aby i oni w nas jedno byli, aby świat uwierzył, żeś Ty mnie posłał" (J 17 21), a w Kościele swoim ustanowił przedziwny sakrament Eucharystii, który oznacza i sprawia jedność Kościoła. Uczniom swoim dał nowe przykazanie wzajemnej miłości [3] i przyrzekł Ducha Pocieszyciela [4], żeby został z nimi na zawsze jako Pan i Ożywiciel.

A Pan Jezus Ukrzyżowany i uwielbiony wylał przyobiecanego Ducha, przez którego lud Nowego Przymierza, będący Kościołem, wezwał do jedności wiary, nadziei i miłości oraz zgromadził, jak naucza Apostoł: „Jedno ciało i jeden duch, jako wezwani jesteście do jednej nadziei wezwania waszego. Jeden Pan, jedna wiara, je-

---

[2] I J 4, 9; Kol 1, 18—20; J 11, 52.

[3] J 13, 34.

[4] J 16, 7.

den chrzest" (Ef 4 4—5). Albowiem „wszyscy, którzyście zostali ochrzczeni w Chrystusie, przyoblekliście się w Chrystusa... Wszyscy bowiem jedno jesteście w Chrystusie Jezusie" (Gal 3 27—28). Duch św., który mieszka w wierzących i napełnia cały Kościół oraz nim kieruje, jest sprawcą tej dziwnej wspólnoty wiernych i tak dogłębnie wszystkich zespala w Chrystusie, iż jest źródłem i zasadą jedności Kościoła. On dokonuje rozdawnictwa łask i posług [5] ubogacając Kościół Jezusa Chrystusa w przeróżne dary „ku doskonaleniu świętych w dziele posługiwania, ku budowaniu Ciała Chrystusowego" (Ef 4 12).

Celem tedy utwierdzenia tego świętego Kościoła swego po całym świecie aż do skończenia wieków, powierzył go Kolegium Dwunastu [6]. Pośród nich wybrał Piotra, na którym po wyznaniu wiary postanowił zbudować Kościół swój; jemu przyobiecał klucze Królestwa Niebieskiego [7], a po oświadczeniu miłości ku sobie zlecił mu umacnianie wszystkich owiec w wierze [8] i pasienie ich w doskonałej jedności [9], z tym że sam Jezus Chrystus pozostaje na zawsze kamieniem węgielnym [10] i pasterzem dusz naszych [11].

Jezus Chrystus chce, by za sprawą Ducha św. lud jego pomnażał się przez to, że Apostołowie oraz ich następcy, czyli biskupi z następcą Piotra na czele wiernie głoszą ewangelię, i przez udzielanie sakramentów oraz pełne miłości rządy. Sam też sprawia, że społeczność jego jednoczy się coraz doskonalej w wyznawaniu jednej wiary we wspólnym spełnianiu kultu Bożego oraz w braterskiej zgodzie rodziny Bożej.

Tak to Kościół, jedyna trzoda Boża, jako znak podniesiony między narodami [12], podając ewangelię pokoju całemu rodzajowi ludzkiemu [13] pielgrzymuje w nadziei aż do wyznaczonego w górnej ojczyźnie kresu [14].

Na tym polega święta tajemnica jedności Kościola w Chrystusie i przez Chrystusa, gdzie Duch św. jest sprawcą różnorodnych darów. Największym wzorem i zasadą tej tajemnicy jest jedność Jednego Boga Ojca i Syna w Duchu św. w Troistości Osób.

3. W tym jednym i jedynym Kościele Bożym już od samego po-

---

5 I Kor 12, 4—11.
6 Mt 28, 18—20; zestaw. J 20, 21—23.
7 Mt 16, 18 zestaw. Mt 18, 18.
8 Łk 22, 32.
9 J 21, 15—18.
10 Ef 2, 20.
11 I P 2, 25; Sob. Wat. I, Ses. IV (1870). Konst. *Pastor Aetern.*: *Coll. Lac.* 7, 482 a.
12 Iz 11, 10—12.
13 Ef 2, 17—18; zestaw. Mk 16, 15.
14 I P 1, 3—9.

czątku powstały pewne rozłamy [15], które Apostoł surowo karci jako godne potępienia [16]. W następnych zaś wiekach zrodziły się jeszcze większe spory, a niemałe Społeczności odłączyły się od pełnej wspólnoty (*communio*), często nie bez winy ludzi z jednej i drugiej strony. Tych zaś, którzy obecnie rodzą się w takich Społecznościach i przepajają się wiarą w Chrystusa, nie można obwiniać o grzech odłączenia. A Kościół katolicki otacza ich braterskim szacunkiem i miłością. Ci przecież, co wierzą w Chrystusa i otrzymali ważnie Chrzest, pozostają w jakiejś, choć nie doskonałej wspólnocie (*communio*) ze społecznością Kościoła katolickiego. Faktem jest, że z powodu rozbieżności utrzymujących się w różnej formie między nimi, a Kościołem katolickim, czy to w sprawach doktryny, a niekiedy też zasad karności, czy odnośnie struktury Kościoła, pełna łączność (*communio*) kościelna napotyka na niemało przeszkód, częstokroć bardzo poważnych, które przełamać usiłuje ruch ekumeniczny. Pomimo to usprawiedliwieni z wiary przez Chrzest należą do Ciała Chrystusa [17] dlatego też zdobi ich należne im imię chrześcijańskie, a synowie Kościoła katolickiego słusznie ich uważają za braci w Panu [18].

Ponadto wśród elementów czy dóbr, dzięki którym razem wziętym sam Kościół się buduje i ożywia, niektóre i to liczne i znamienite mogą istnieć poza widocznym obrębem Kościoła katolickiego: spisane Słowo Boże, życie w łasce, wiara, nadzieja, miłość oraz inne wewnętrzne dary Ducha św. oraz widzialne elementy: wszystko to, co pochodzi od Chrystusa i do Niego prowadzi, należy słusznie do jedynego Kościoła Chrystusowego.

Nasi bracia odłączeni sprawują wiele chrześcijańskich obrzędów, które — zależnie od różnych warunków każdego Kościoła lub Wspólnoty — niewątpliwie mogą w rozmaity sposób wzbudzić rzeczywiste życie łaski i którym trzeba przyznać zdolność otwierania wstępu do społeczności zbawienia.

Same te Kościoły [19] i odłączone Wspólnoty, choć w naszym przekonaniu podlegają brakom, wcale nie są pozbawione znaczenia i wagi w tajemnicy zbawienia. Duch Chrystusa nie wzbrania się przecież posługiwać nimi jako środkami zbawienia, których moc pochodzi z samej pełni łaski i prawdy, powierzonej Kościołowi katolickiemu.

---

15 I Kor 11, 18—19; Gal 1, 6—9; I J 2, 18—19.

16 I Kor 1, 11 inn.; 11, 22.

17 Sob. Flor., Ses. VIII (1439), Dekr. *Exultate Deo:* Mansi 31, 1055 A.

18 Św. Augustyn, *In Ps.* 32, *Enarr.* II, 29: *PL* 36, 299.

19 Sob. Lateran. IV (1215) Konst. IV: Mansi 22, 990; Sob. Lyoński II (1274), Wyznanie wiary Michała Paleologa: Mansi 24, 71 E; Sob. Flor. Ses. VI (1439), Defin. *Laetentur coeli:* Mansi 31, 1026 E.

Mimo to odłączeni od nas bracia, pojedynczo lub w swoich Kościołach czy Wspólnotach, nie cieszą się tą jednością, jakiej Jezus Chrystus chciał użyczyć hojnie tym wszystkim, których odrodził i jako jedno ciało obdarzył nowym życiem, a którą oznajmia Pismo św. i czcigodna Tradycja Kościoła. Pełnię bowiem zbawczych środków osiągnąć można jedynie w katolickim Kościele Chrystusowym, który stanowi powszechną pomoc do zbawienia. Wierzymy mianowicie, że jednemu Kolegium Apostolskiemu, któremu przewodzi Piotr, powierzył Pan wszystkie dobra Nowego Przymierza celem utworzenia jednego Ciała Chrystusowego na ziemi, z którym powinni zjednoczyć się całkowicie wszyscy, już w jakiś sposób przynależący do ludu Bożego. Lud ten wprawdzie podczas swojej ziemskiej wędrówki nie przestaje podlegać grzechowi w członkach swoich, ale mimo to wzrasta w Chrystusie, a Bóg wiedzie go łaskawie wedle swoich tajemnych planów aż do radosnego zdobycia całej pełni wiecznej chwały w niebieskim Jeruzalem.

4. Ponieważ dziś w bardzo wielu stronach świata pod tchnieniem łaski Ducha św. czyni się tyle wysiłków poprzez modlitwę, słowo i działalność, by przybliżyć się do tej pełni jedności, jakiej chce Jezus Chrystus, obecny Sobór Święty zachęca wszystkich wiernych Kościoła katolickiego, by rozeznając znaki czasu pilnie uczestniczyli w dziele ekumenicznym.

Przez „Ruch ekumeniczny" rozumie się działalność oraz przedsięwzięcia zmierzające do jedności chrześcijan, zależnie od różnych potrzeb Kościoła i warunków chwili, jak np.: najpierw wszelkie wysiłki celem usunięcia słów, opinii i czynów, które by w świetle sprawiedliwości i prawdy nie odpowiadały rzeczywistemu stanowi braci odłączonych, a stąd utrudniały wzajemne stosunki z nimi; następnie „dialog" podjęty między odpowiednio wykształconymi rzeczoznawcami na zebraniach Chrześcijan z różnych Kościołów czy Wspólnot, zorganizowanych w duchu religijnym, w czasie którego to dialogu każdy wyjaśnia głębiej naukę swej Wspólnoty i podaje przejrzyście jej znamienne rysy. Przez taki bowiem dialog uzyskują wszyscy bliższe prawdy poznanie doktryny oraz życia jednej i drugiej Wspólnoty i bardziej bezstronną ocenę; wtedy też te Wspólnoty osiągają pełniejszą współpracę we wszystkich zadaniach, które dla wspólnego dobra stawia przed nimi sumienie chrześcijańskie, i gromadzą się, gdzie tylko się godzi, na jednomyślną modlitwę. Wszyscy wreszcie obliczają się ze swej wierności wobec woli Chrystusa co do Kościoła i w razie potrzeby biorą się rzetelnie do dzieła odnowy i reformy.

Gdy wierni Kościoła katolickiego czynią to wszystko rozsądnie i wytrwale pod okiem swych pasterzy, wnoszą swój wkład dla

dobra sprawiedliwości i prawdy, zgodnej współpracy, ducha braterstwa i zjednoczenia, żeby tą drogą powoli, po przełamaniu przeszkód utrudniających doskonałą więź (*communio*) kościelną, wszyscy chrześcijanie skupili się w jednym sprawowaniu Eucharystii w jedność jednego i jedynego Kościoła, której Chrystus od początku użyczył Swemu Kościołowi; wierzymy, że ta jedność trwa nieutracalnie w Kościele katolickim i ufamy, że z dniem każdym wzrasta aż do skończenia wieków.

Jest rzeczą oczywistą, że sprawa przygotowania i pojednania tych jednostek, które pragną pełnej więzi (*communio*) katolickiej, różni się istotnie od ekumenicznych przedsięwzięć; nie ma tu jednak żadnej sprzeczności, ponieważ jedno i drugie zależy od przedziwnych zrządzeń Bożych.

Wierni Kościoła katolickiego powinni bez wątpienia w pracy ekumenicznej troszczyć się o odłączonych braci, modląc się za nich, użyczając im wiadomości o sprawach Kościoła i pierwsi powinni wychodzić im naprzeciw. Przede wszystkim zaś winni sami bacznie i szczerze wziąć pod uwagę to, co trzeba w samej Rodzinie Katolickiej odnowić i przeprowadzić, by jej życie wierniej i wyraźniej dawało świadectwo o tym, czego Chrystus nauczał i co ustanowił, a Apostołowie nam przekazali.

Mimo, że Kościół katolicki ubogacony został wszelką prawdą, objawioną przez Boga, i wszelkimi środkami łaski, to jednak jego członkowie nie żyją pełnią gorliwości w oparciu o nie, jakby to należało, tak że oblicze Kościoła za mało świeci braciom od nas odłączonym i całemu światu, a wzrost królestwa Bożego ulega opóźnieniu. Wobec tego wszyscy katolicy powinni dążyć do chrześcijańskiej doskonałości [20], a każdy — zależnie od swego stanu — ma dokładać starań, by Kościół nosząc w swym ciele Jezusowe uniżenie i umartwienie [21] oczyszczał się z dnia na dzień i odnawiał, aż stanie się dla Chrystusa pełen chwały, bez skazy i bez zmarszczki [22].

Strzegąc jedności w rzeczach koniecznych niech wszyscy zachowują w Kościele należną wolność, stosownie do zleconych sobie zadań, zarówno w różnych formach życia duchowego i karności, jak też w rozmaitości obrzędów liturgicznych, owszem nawet w teologicznym opracowaniu objawionej prawdy; we wszystkim zaś niech pielęgnują miłość. W ten sposób działając sami będą z każdym dniem coraz pełniej objawiać w całym tego słowa znaczeniu katolickość a zarazem i apostolskość Kościoła.

Z drugiej strony muszą katolicy z radością uznać i ocenić dobra

---

20 J 1, 4; Rzym 12, 1—2.
21 II Kor 4, 10; Fil 2, 5—8.
22 Ef 5, 27.

naprawdę chrześcijańskie płynące ze wspólnej ojcowizny, które się znajdują u braci od nas odłączonych. Słuszną i zbawienną jest rzeczą uznać Chrystusowe bogactwa i cnotliwe postępowanie w życiu drugich, którzy dają świadectwo Chrystusowi, czasem aż do przelania krwi. Bóg bowiem w swych dziełach jest zawsze podziwu godny i należy Go w nich podziwiać.

Nie można też przeoczyć faktu, że cokolwiek sprawia łaska Ducha św. w odłączonych braciach, może również nam posłużyć ku zbudowaniu. Wszystko, co szczerze chrześcijańskie, nigdy nie stoi w sprzeczności z prawdziwymi dobrami wiary, owszem zawsze może posłużyć ku doskonalszemu wniknięciu w samą tajemnicę Chrystusa i Kościoła.

Rozbicie między Chrześcijanami jest jednak dla Kościoła zaporą na drodze do urzeczywistnienia właściwej mu pełni katolickości w tych dzieciach, które przez Chrzest wprawdzie do niego przynależą, ale odłączyły się od pełnej wspólnoty (*communio*) z nim. Owszem, nawet samemu Kościołowi utrudnia to w konkretnym życiu uwypuklenie pełni katolickości pod każdym względem.

Obecny Święty Sobór z radością dostrzega, że nieustannie wzrasta udział wiernych Kościoła katolickiego w ruchu ekumenicznym, i zaleca biskupom na całym świecie, by go odpowiednio popierali i roztropnie nim kierowali.

ROZDZIAŁ II

WPROWADZANIE EKUMENIZMU W ŻYCIE

5. O odnowienie jedności troszczyć się ma cały Kościół, zarówno wierni jak i ich pasterze, każdy wedle własnych sił, czy to w codziennym życiu chrześcijańskim, czy też w badaniach teologicznych i historycznych. To staranie ujawnia już poniekąd istniejącą między chrześcijanami braterską łączność i prowadzi wedle Bożej łaskawości do pełnej i doskonałej jedności.

6. Powód ruchów w stronę jedności tkwi niewątpliwie w tym, że każda odnowa Kościoła [23] z istoty swej polega na wzroście wierności jego powołaniu. Do pielgrzymującego Kościoła kieruje Chrystus wołanie o nieustanną reformę, której Kościół wciąż potrzebuje jako ziemska i ludzka instytucja. Czyli że trzeba w porę odnowić w rzetelny i właściwy sposób to, co nie dość pilnie w danych okolicznościach i czasie było przestrzegane w dziedzinie zasad obyczajowych, kościelnego ustawodawstwa, czy sposobu wyrażania doktryny, który należy stanowczo odróżnić od samego depozytu wiary.

[23] Sob. Lateran. V, Ses. XII (1517), Konst. *Constitui:* Mansi 32, 988 B—C.

Ta właśnie odnowa ma wybitnie ekumeniczne znaczenie. Różnorodne zaś przejawy życia kościelnego, poprzez które urzeczywistnia się już ta odnowa — jak np. ruch biblijny i liturgiczny — głoszenie słowa Bożego, nauczanie katechizmu, apostolstwo świeckich, nowe formy życia zakonnego, duchowość małżeństwa, naukę i działalność społeczną Kościoła — należy uznać za rękojmię i swego rodzaju zapowiedź, wróżącą ekumenizmowi dalszy szczęśliwy rozwój.

7. Nie ma prawdziwego ekumenizmu bez wewnętrznej przemiany. Bo z nowości ducha [24] przecież, z zaparcia się samego siebie i z nieskrępowanego wylania miłości rodzą się i dojrzewają pragnienia jedności. Musimy więc wypraszać u Ducha świętego łaskę prawdziwego umartwienia, pokory i łagodności w posłudze, ducha braterskiej wspaniałomyślności w stosunku do drugich. „Proszę was tedy", powiada Apostoł narodów, „ja, więzień w Panu, abyście postępowali w sposób godny powołania, do którego wezwani jesteście, ze wszelką pokorą i łagodnością, z cierpliwością znosząc jedni drugich w miłości, starając się zachować jedność ducha, złączeni węzłem pokoju" (Ef 4 1—3). Ta zachęta dotyczy głównie tych, którzy otrzymali święcenia kapłańskie w tym celu, by dalej podtrzymywać posłannictwo Chrystusa, który do nas „nie przyszedł, by Mu służono, lecz żeby służyć" (Mt 20 28).

Również i do wykroczeń przeciw jedności odnosi się świadectwo św. Jana: „Jeślibyśmy powiedzieli, żeśmy nie zgrzeszyli, kłamcą Go czynimy i nie masz w Nim słowa Jego" (1 J 1 10). Z pokorną więc prośbą zwracamy się do Boga i do odłączonych braci o wybaczenie, jako i my odpuszczamy naszym winowajcom.

Niech pamiętają wszyscy wyznawcy Chrystusa, że tym lepiej posuwają naprzód sprawę jedności chrześcijan, a nawet ją realizują, im bardziej nieskazitelne usiłują wieść życie w duchu Ewangelii. Im mocniejszą więzią będą zespoleni z Ojcem, Słowem i Duchem, tym głębiej i łatwiej potrafią pomnażać wzajemne braterstwo.

8. To nawrócenie serca i świętość życia łącznie z publicznymi i prywatnymi modlitwami o jedność chrześcijan, należy uznać za duszę całego ruchu ekumenicznego, a słusznie można je zwać ekumenizmem duchowym.

Katolicy bowiem mają zwyczaj często się schodzić na tę modlitwę o jedność Kościoła, którą sam Zbawiciel w przeddzień swej śmierci gorąco wznosił do Swego Ojca: „Aby wszyscy byli jedno" (J 17 21).

W pewnych specjalnych okolicznościach, takich jak zapowiedziane modły „o jedność", oraz na zebraniach ekumenicznych, do-

---

24 Ef 4, 24.

puszczalne jest a nawet pożądane zespolenie katolików z braćmi odłączonymi w modlitwie. Taka wspólna prośba jest zapewne nader skutecznym środkiem uproszenia łaski jedności i właściwym podkreśleniem więzów, które dotąd łączą katolików z braćmi odłączonymi: „Gdzie bowiem dwaj albo trzej są zgromadzeni w imię moje, tam ja jestem pośród nich" (Mt 18 20).

Nie można wszakże uznać współudziału w świętych czynnościach (*communicatio in sacris*) za środek, który bez zastrzeżeń należałoby stosować dla przywrócenia jedności chrześcijan. Współudział ten szczególnie zawisł od dwóch zasad: od konieczności zaznaczania jedności Kościoła i od uczestnictwa w środkach łaski. Wzgląd na zaznaczenie jedności Kościoła najczęściej wzbrania współudziału. Łaska, o którą należy zabiegać, niekiedy czyni go wskazanym. O konkretnym sposobie postępowania, z uwzględnieniem wszelkich okoliczności czasu, miejsca i osób, niech roztropnie zdecyduje miejscowy biskup, chyba, że co innego zarządzi Konferencja Episkopatu w oparciu o własne wytyczne, względnie Stolica Święta.

9. Należy się zapoznać z duchem braci odłączonych. Nieodzowne jest do tego studium, które trzeba podejmować zgodnie z prawdą i życzliwie. Katolicy należycie przygotowani muszą zdobyć lepszą znajomość doktryny i historii, życia duchowego i kultowego, psychologii religijnej oraz kultury właściwej braciom. Do osiągnięcia tego wielce są pomocne zebrania, z udziałem obu stron, dla omówienia głównie kwestii teologicznych, gdzie by każdy występował jako równy wśród równych, byle tylko ich uczestnicy, pozostający pod nadzorem biskupów byli naprawdę rzeczoznawcami. Poprzez taki dialog ujawni się wyraźniej rzeczywisty stan Kościoła katolickiego. Na tej drodze da się lepiej poznać poglądy braci odłączonych i w odpowiedniejszy sposób wyłożyć im naszą wiarę.

10. Naukę świętej teologii oraz innych dziedzin, zwłaszcza historycznych, należy podawać w aspekcie ekumenicznym, by coraz dokładniej odpowiadała faktycznemu stanowi rzeczy.

Bardzo jest bowiem ważne, by przyszli duszpasterze i kapłani opanowali teologię w ten sposób ściśle opracowaną, a nie polemicznie, przede wszystkim gdy chodzi o sprawy dotyczące stosunku braci odłączonych do Kościoła katolickiego. Bo przecież od urobienia kapłanów zależy jak najbardziej niezbędne wychowanie i urobienie duchowe wiernych oraz zakonników.

Również katolicy, oddający się pracy misyjnej na tych samych terytoriach co inni chrześcijanie, dziś szczególnie muszą się zapoznać z zagadnieniami i osiągnięciami, które w ich pracy apostolskiej wypływają z ekumenizmu.

11. Sposób formułowania wiary katolickiej żadną miarą nie powinien stać się przeszkodą w dialogu z braćmi. Całą i nieskazitelną doktrynę trzeba przedstawić jasno. Nic nie jest tak obce ekumenizmowi, jak fałszywy irenizm, który przynosi szkodę czystości nauki katolickiej i przyciemnia jej właściwy i pewny sens. Równocześnie trzeba dogłębniej i prościej wyjaśniać wiarę katolicką, w taki sposób i w takim stylu, by i bracia odłączeni mogli ją należycie zrozumieć.

Nadto w dialogu ekumenicznym teologowie katoliccy, którzy razem z braćmi odłączonymi poświęcają się studiom nad Bożymi tajemnicami a trzymają się ściśle nauki Kościoła, powinni kierować się umiłowaniem prawdy oraz odznaczać się nastawieniem pełnym miłości i pokory. Przy zestawianiu doktryn niech pamiętają o istnieniu porządku czy „hierarchii" prawd w nauce katolickiej, ponieważ różne jest ich powiązanie z zasadniczymi podstawami wiary chrześcijańskiej. W ten sposób utoruje się drogę, która dzięki temu bratniemu współzawodnictwu pobudzi wszystkich do głębszego poznania i jaśniejszego ukazania niedościgłych bogactw Chrystusowych [25].

12. W obliczu wszystkich narodów niech wszyscy chrześcijanie wyznają wiarę w Jednego i Troistego Boga, we Wcielonego Syna Bożego, naszego Pana i Zbawiciela, a wspólnym wysiłkiem we wzajemnym szacunku niech dają świadectwo naszej nadziei, która nie zawodzi. Ponieważ w dzisiejszych czasach na szeroką skalę organizuje się współpracę w dziedzinie społecznej, wszyscy ludzie powołani są do wspólnego wysiłku, szczególnie zaś ci, którzy wierzą w Boga, przede wszystkim zaś wszyscy chrześcijanie jako naznaczeni imieniem Chrystusa. Współpraca wszystkich chrześcijan w żywy sposób wyraża to zespolenie, które ich wzajem łączy, i w pełniejszym świetle stawia oblicze Chrystusa Sługi. Współpraca ta zapoczątkowana już wśród pokaźnej liczby narodów, musi się coraz więcej udoskonalać w tych zwłaszcza krajach, które znajdują się na drodze rozwoju społecznego i technicznego, a to przez docenianie godności osoby ludzkiej, popieranie dobra pokoju, stosowanie ewangelii do życia społecznego, rozwój wiedzy i sztuki w duchu chrześcijańskim czy też stosowanie wszelkich środków zaradczych przeciw niedostatkom naszego wieku, takim jak głód i klęski, analfabetyzm i nędza, brak mieszkań i nierówny podział dóbr. Dzięki tej współpracy wszyscy wierzący w Chrystusa łatwo mogą się nauczyć, jak można nawzajem lepiej się poznać i wyżej cenić oraz utorować drogę do jedności chrześcijan.

---

[25] Ef 3, 8.

ROZDZIAŁ III

KOŚCIOŁY I WSPÓLNOTY KOŚCIELNE ODŁĄCZONE OD RZYMSKIEJ STOLICY APOSTOLSKIEJ

13. Oczy swoje zwracamy na dwie zasadnicze kategorie rozłamów, godzących w całość nieszytej szaty Chrystusowej.

Pierwsze rozłamy miały miejsce na Wschodzie: czy to na tle uroczystego zatwierdzenia orzeczeń dogmatycznych Soborów Efeskiego i Chalcedońskiego, czy też w późniejszym okresie na skutek rozerwania wspólnoty (*communio*) między wschodnimi patriarchatami a Stolicą Rzymską.

Inne rozłamy miały miejsce ponad czterysta lat później na Zachodzie w następstwie zdarzeń określanych powszechnie nazwą reformacji. Wskutek tego liczne wspólnoty narodowe czy wyznaniowe odłączyły się od Stolicy świętej. Wśród tych, w których nieprzerwanie trwają w pewnej mierze tradycje i formy ustrojowe katolickie, szczególne miejsce zajmuje Wspólnota anglikańska.

Te rozmaite odłamy bardzo się między sobą różnią nie tyle ze względu na powstanie, miejsce i czas, ile przede wszystkim w istotnych i doniosłych zagadnieniach, dotyczących wiary i struktury Kościoła.

Wobec tego ten Święty Sobór nie lekceważąc odmiennego położenia różnych Wspólnot chrześcijańskich i nie przeoczając ocalałych wbrew rozdziałowi powiązań między nimi, postanowił przedłożyć następujące uwagi, mające na celu rozważne prowadzenie działalności ekumenicznej.

I. UWAGI DOTYCZĄCE SZCZEGÓLNIE KOŚCIOŁÓW WSCHODNICH

14. Kościoły Wschodu i Zachodu przez szereg wieków kroczyły swą własną drogą, złączone jednak wspólnotą wiary i życia sakramentalnego, a jeśli wyłaniały się nieporozumienia między nimi co do wiary czy karności kościelnej (*disciplina*), miarkowała je Stolica Rzymska za obopólną zgodą. Święty Sobór z radością, obok innych doniosłych spraw przypomina fakt, że na Wschodzie istnieje w żywotnym stanie wiele partykularnych lub lokalnych Kościołów, wśród których czołowe miejsce zajmują Kościoły patriarchalne, a pewna ilość szczyci się pochodzeniem od samych Apostołów. Toteż u wschodnich chrześcijan wybijała się na czoło i wciąż wybija usilna troska o zachowanie tych ścisłych związków bratnich we wspólnocie wiary i miłości, które powinny ujawniać swą żywotność w stosunkach między Kościołami lokalnymi jak między siostrami.

Podobnie nie można pominąć faktu, że Kościoły wschodnie od

samego powstania posiadają skarb, z którego wiele zapożyczył Kościół zachodni w zakresie liturgii, duchowej tradycji i porządku prawnego. Nie należy też nie doceniać tej prawdy, że podstawowe dogmaty chrześcijańskiej wiary o Trójcy św. i o Słowie Bożym, które przyjęło Ciało z Maryi Dziewicy, określono na Soborach Powszechnych, które odbyły się na Wschodzie. Kościoły te wiele przecierpiały i wciąż cierpią dla zachowania tej wiary.

Przekazaną tedy przez Apostołów spuściznę przyjmowano w różnej postaci i w różny sposób, a potem od zarania Kościoła tu czy tam różnie ją wyjaśniano zależnie od różnicy mentalności i warunków życia. To wszystko, nie mówiąc już o przyczynach zewnętrznych, dało powód do rozłamów, spowodowanych też brakiem wzajemnego zrozumienia i miłości.

Wobec tego Święty Sobór zachęca wszystkich, zwłaszcza tych, którzy pieczołowicie zabiegają o przywrócenie pełnego zjednoczenia Kościołów wschodnich z Kościołem katolickim, by należycie wzięli pod uwagę te specjalne warunki powstania i rozwoju Kościołów wschodnich, oraz charakter stosunków istniejących między nimi a Stolicą Rzymską przed podziałem, oraz by urobili sobie słuszny osąd tego wszystkiego. Dokładne zastosowanie się do tego przyczyni się niezmiernie do zamierzonego dialogu.

15. Powszechnie również wiadomo, z jakim przywiązaniem chrześcijanie wschodni sprawują liturgiczne obrzędy, przede wszystkim obrzęd eucharystyczny, źródło życia Kościoła i zadatek przyszłej chwały; przez niego wierni złączeni z biskupem, mający dostęp do Boga Ojca przez Syna, Słowo Wcielone, Umęczone i Uwielbione, oraz w szczodrobliwości Ducha św. dostępują zjednoczenia z Przenajświętszą Trójcą, stawszy się „uczestnikami Bożej natury" (II P 1 4). Dlatego przez sprawowanie Eucharystii Pańskiej w tych poszczególnych Kościołach buduje się i rozrasta Kościół Boży [26], a przez koncelebrację, przejawia się ich wspólnota *(communio).*

W tym liturgicznym kulcie chrześcijanie wschodni wysławiają przepięknymi hymnami Maryję zawsze Dziewicę, którą Sobór Powszechny w Efezie uroczyście ogłosił Najświętszą Boga Rodzicielką, by rzeczywiście i właściwie uznano, że według Pisma św. Chrystus jest Synem Bożym i Synem Człowieczym; czczą nadto wielu świętych, w tym Ojców Kościoła Powszechnego.

Skoro więc Kościoły te mimo odłączenia posiadają prawdziwe sakramenty, szczególnie zaś, na mocy sukcesji apostolskiej, kapłaństwo i Eucharystię, dzięki którym są dotąd z nami złączone najściślejszym węzłem, pewien współudział w czynnościach świę-

---

[26] Św. Jan Chryzostom, *In Ioannem Homelia* XLVI, *PG* 59 260—262.

tych *(communicatio in sacris)*, w odpowiednich okolicznościach i za zgodą kościelnej władzy, jest nie tylko możliwy, ale i wskazany.

Na Wschodzie znajdują się także bogate tradycje życia wewnętrznego, które w szczególny sposób wyraża zjawisko życia mniszego. Tam przecież już od chlubnych czasów Ojców świętych kwitła duchowość monastyczna, która przeniknęła potem na tereny zachodnie; z niej to jako ze swego źródła wzięła początek łacińska koncepcja życia zakonnego, w niej niejednokrotnie później znajdowała nowe siły. Toteż jest bardzo wskazane, by katolicy dużo częściej sięgali po te duchowe bogactwa Ojców wschodnich, które wznoszą człowieka całkowicie ku kontemplacji rzeczy Bożych.

Niech sobie wszyscy uświadomią, że dla wiernego strzeżenia pełni tradycji chrześcijańskiej i dla pojednania Chrześcijan wschodnich z zachodnimi niesłychanej wagi jest zapoznanie się, uszanowanie, poparcie i podtrzymanie przebogatej spuścizny liturgicznej i ascetycznej Wschodu.

16. Ponadto Kościoły Wschodu już od samego początku kierowały się własnymi normami, ustalonymi przez Ojców świętych i Sobory, także powszechne. Jeżeli więc pewna różnorodność w obyczajach i zwyczajach wcale nie stoi na przeszkodzie jedności Kościoła, ale przydaje mu blasku i wiele wnosi do spełnienia jego posłannictwa, jak już wyżej wspomniano, Sobór Święty dla uniknięcia wszelkich wątpliwości oznajmia, że Kościoły Wschodu pomne na nieodzowną jedność całego Kościoła mają możność kierowania się własnymi normami (*disciplina*), jako bardziej zgodnymi z charakterem swoich wiernych i bardziej przydatnymi dla dobra ich dusz. Całkowite przestrzeganie tej tradycyjnej zasady, której nie zawsze się trzymano, należy do tego, co jest bezwzględnie wymagane jako wstępny warunek przywrócenia jedności.

17. Co powiedziano wyżej o uprawnionej różnorodności, wypada również stwierdzić o odmiennym teologicznym formułowaniu prawd wiary, ponieważ na Wschodzie i na Zachodzie do badań nad prawdą objawioną podchodzono rozmaicie, stosowano różne, odmienne metody w celu poznania i wyznawania prawd Bożych. Stąd nic dziwnego, że niektóre aspekty objawionych tajemnic czasem znajdują stosowniejsze ujęcie i lepsze naświetlenie u jednych niż u drugich, tak że trzeba powiedzieć, iż te odmienne sformułowania teologiczne nierzadko raczej się wzajem uzupełniają niż przeciwstawiają. Gdy chodzi o autentyczne tradycje teologiczne Chrześcijan wschodnich, to trzeba przyznać, że są one znakomicie zakorzenione w Piśmie św., że wspiera je i uwydatnia liturgia, a zasila żywa tradycja apostolska oraz pisma Ojców wschodnich i autorów ascetycznych, że zmierzają one do właściwego unormowania życia, a nawet do pełnej kontemplacji prawdy chrześcijańskiej.

Obecny Sobór Święty, składając Bogu dzięki za to, że wielu wschodnich synów Kościoła katolickiego, strzegących tej ojcowizny i pragnących żyć nią wierniej i pełniej, utrzymuje już w pełni łączność z braćmi sprzyjającymi tradycji zachodniej, oświadcza, iż ta cała spuścizna duchowa i liturgiczna, obyczajowa i teologiczna przynależy w swych różnorodnych tradycjach do pełnej katolickości i apostolskości Kościoła.

18. Po starannym rozpatrzeniu tego wszystkiego obecny Święty Sobór wznawia oświadczenia poprzednich Świętych Soborów oraz papieży, mianowicie że dla wskrzeszenia i zachowania spójni i jedności nie trzeba „nakładać żadnego ciężaru nad to, co jest konieczne" (Dz 15, 28). Wyraża również usilne pragnienie, by odtąd wszystkie wysiłki zmierzały krok za krokiem do jej osiągnięcia przez różne instytucje i formy życia kościelnego, głównie przez modlitwę i bratni dialog na temat doktryny i palących zadań urzędu pasterskiego w naszych czasach. Podobnie zaleca pasterzom i wiernym Kościoła katolickiego ścisłe kontakty z tymi, którzy żyją już nie na Wschodzie, ale z dala od ojczyzny, by wzrastała braterska współpraca z nimi w duchu miłości a z wykluczeniem wszelkiego ducha sporów i rywalizacji. Jeśli się poprze to dzieło całą duszą, Święty Sobór ufa, że po usunięciu dzielącej zachodni i wschodni Kościół przegrody, nastanie w końcu jedno mieszkanie, osadzone mocno na węgielnym kamieniu, Jezusie Chrystusie, który z dwojga uczyni jedno [27].

II. KOŚCIOŁY I WSPÓLNOTY KOŚCIELNE ODŁĄCZONE NA ZACHODZIE

19. Kościoły i Wspólnoty kościelne, które odłączyły się od Rzymskiej Stolicy Apostolskiej w czasie najcięższego bodaj na Zachodzie przełomu, zapoczątkowanego u schyłku średniowiecza czy też w późniejszych czasach, łączy z Kościołem katolickim szczególny związek i powinowactwo, ponieważ lud chrześcijański przez wiele minionych wieków żył we wspólnym Kościele.

Ponieważ jednak te Kościoły i Wspólnoty kościelne różnią się znacznie nie tylko od nas, ale i między sobą odmiennym pochodzeniem, doktryną i życiem duchowym, byłoby nader trudno dać ich bezstronny opis, czego tutaj nie zamierzamy podejmować.

Mimo że jeszcze nie wszędzie umocnił się ruch ekumeniczny i pragnienie pokoju z Kościołem katolickim, ufamy przecież, że stopniowo wzrastać będzie u wszystkich zmysł ekumeniczny i wzajemny szacunek.

---

[27] Sob. Floren. Ses. VI (1439), Defin. *Laetentur coeli:* Mansi 31, 1026 E.

Trzeba jednak przyznać, że między tymi Kościołami i Wspólnotami a Kościołem katolickim istnieją rozbieżności wielkiej wagi, nie tylko na podłożu historycznym, socjologicznym, psychologicznym i kulturowym, lecz głównie w interpretacji prawdy objawionej. By jednak bez względu na te różnice można było łatwiej podjąć dialog ekumeniczny, chcemy w dalszym ciągu podkreślić pewne punkty, które mogą i powinny stanowić oparcie i podnietę do tego dialogu.

20. Myśl nasza kieruje się przede wszystkim ku tym chrześcijanom, którzy jawnie wyznają Jezusa Chrystusa jako Boga i Pana, oraz jedynego Pośrednika między Bogiem a ludźmi na chwałę jedynego Boga, Ojca i Syna i Ducha Świętego. Zdajemy sobie jednak sprawę z tego, że istnieją poważne odchylenia od nauki Kościoła katolickiego, nawet o Chrystusie — Wcielonym Słowie Bożym i o dziele zbawienia, a stąd o tajemnicy i funkcji Kościoła, oraz o roli Maryi w dziele zbawienia. Cieszymy się jednak, widząc odłączonych braci, skupiających się wokół Chrystusa jako źródła i ośrodka wspólnoty kościelnej. Pożądając zjednoczenia z Chrystusem czują się zniewoleni do coraz usilniejszego poszukiwania jedności, a nadto do dawania świadectwa swej wierze wobec wszystkich narodów.

21. Rozmiłowanie w Piśmie św. oraz cześć czy prawie kult dla niego skłania braci naszych do ciągłego i wnikliwego studiowania tych świętych kart: Ewangelia bowiem „jest mocą Bożą ku zbawieniu każdego wierzącego, najpierw Żyda, a potem Greka" (Rz 1 16).

Przyzywając Ducha św. doszukują się w Piśmie św. Boga niejako przemawiającego do nich w Chrystusie, zapowiedzianym przez Proroków, Wcielonym dla nas Słowie Bożym. Kontemplują w Piśmie św. życie Chrystusa i to, czego Boski Mistrz nauczał i dokonał dla zbawienia ludzi, zwłaszcza tajemnice jego śmierci i zmartwychwstania.

Lecz choć odłączeni od nas chrześcijanie przyznają świętym Księgom Boską powagę, to jednak mają odmienne od nas zapatrywania — różni oczywiście różne — na stosunek Kościoła do Pisma św., w którym wedle wiary katolickiej urząd nauczycielski Kościoła zajmuje specjalne miejsce w wyjaśnianiu i głoszeniu pisanego Słowa Bożego.

Niemniej Pismo św. jest dla owego dialogu znakomitym narzędziem w potężnym ręku Bożym do osiągnięcia tej jedności, którą Zbawca wskazuje wszystkim ludziom.

22. Poprzez sakrament Chrztu, ilekroć się go udziela należycie, stosownie do Pańskiego ustanowienia i przyjmuje w odpowiednim usposobieniu duszy, człowiek zostaje prawdziwie wcielony w Chry-

stusa Ukrzyżowanego i Uwielbionego i odradza się ku uczestnictwu w życiu Bożym wedle owych słów Apostoła: „We Chrzcie zostaliście razem z nim pogrzebani, w nim też powstaliście przez wiarę w potęgę Boga, który Go wskrzesił" (Kol 2 12) [28].

Wobec tego Chrzest stanowi sakramentalny węzeł jedności trwający między wszystkimi przezeń odrodzonymi. Wszelako Chrzest sam przez się jest jedynie pierwszym zaczątkiem, jako że całkowicie zmierza do osiągnięcia pełni życia w Chrystusie. Zatem Chrzest ma prowadzić do pełnego wyznawania wiary, całkowitego wcielenia w ustanowiony przez Chrystusa zespół środków, wreszcie do pełnego wszczepienia w eucharystyczną wspólnotę.

Pomimo że odłączonym od nas Wspólnotom kościelnym brakuje pełnej jedności z nami, wypływającej z Chrztu, i choć w naszym przekonaniu nie przechowały one tajemnicy eucharystycznej w jej istocie i pełni, głównie przez brak sakramentu kapłaństwa, to jednak sprawując w świętej Uczcie pamiątkę śmierci i zmartwychwstania Pańskiego, wyznają, że oznacza ona życie w łączności z Chrystusem i oczekują Jego chwalebnego przyjścia. Wobec tego nauka o Uczcie Pańskiej, o innych sakramentach i kulcie oraz o posługach Kościoła powinna stanowić przedmiot dialogu.

23. Chrześcijański styl życia tych braci zasila się wiarą w Chrystusa, a krzepi łaską Chrztu i słuchaniem słowa Bożego. Przejawia się zaś w osobistej modlitwie, w rozważaniu Pisma św., w życiu chrześcijańskiej rodziny, w kulcie sprawowanym przez wspólnotę zbierającą się, aby chwalić Boga. Zresztą ich kult zawiera niejeden oczywisty pierwiastek starożytny wspólnej liturgii.

Pokładanie wiary w Chrystusie wydaje owoce w postaci uwielbienia i dziękczynienia za dobrodziejstwa otrzymane od Boga, dochodzi do tego żywe poczucie sprawiedliwości i szczera miłość ku bliźnim. Ta zaś czynna wiara stworzyła pokaźną ilość instytucji dla ulżenia nędzy duchowej i materialnej, lepszego wychowania młodzieży, dla stworzenia bardziej ludzkich warunków życia społecznego i utrwalenia powszechnego pokoju.

Jakkolwiek więc wielu spośród chrześcijan nie zawsze w ten sam sposób pojmuje ewangelię w dziedzinie moralnej co katolicy i nie przyjmuje tych samych rozwiązań w trudniejszych zagadnieniach dzisiejszego społeczeństwa, to mimo wszystko pragną oni tak jak i my mocno trwać przy Chrystusowym słowie jako źródle cnoty chrześcijańskiej i dać posłuch apostolskiemu nakazowi: „Wszystko, cokolwiek uczynicie w słowie albo uczynku, wszystko w imię Pana Jezusa Chrystusa czyńcie, dziękując przez Niego Bogu Ojcu" (Kol

---

28 Rzym 6, 4.

3 17). Stąd ekumeniczny dialog można zacząć od moralnego zastosowania Ewangelii.

24. Tak więc po krótkim wyjaśnieniu warunków, dotyczących działalności ekumenicznej oraz zasad, jakimi ma się ona kierować, z ufnością zwracamy oczy w przyszłość. Święty Sobór obecny wzywa wiernych do powstrzymania się od wszelkiej lekkomyślności i nierozważnej gorliwości, które by mogły zaszkodzić prawdziwemu postępowi ku jedności. Ich bowiem działalność ekumeniczna może być tylko w pełni i szczerze katolicka, czyli wierna prawdzie, którąśmy otrzymali po Apostołach i Ojcach i zgodna z wiarą zawsze przez Kościół katolicki wyznawaną, a zarazem zmierzająca do tej pełni, która z woli Pana ma z upływem czasu przydawać wzrostu Jego Ciału.

Ten Święty Sobór wyraża naglące życzenie, by poczynania synów Kościoła katolickiego zespolone z poczynaniami braci odłączonych posuwały się naprzód bez stwarzania jakichkolwiek przeszkód na drogach Opatrzności i bez uprzedzeń co do przyszłych podniet Ducha św. Ponadto stwierdza swą świadomość, że ten święty plan pojednania wszystkich chrześcijan w jedności jednego i jedynego Kościoła Chrystusowego przekracza ludzkie siły i zdolności. Toteż nadzieję swą pokłada całkowicie w modlitwie Chrystusa za Kościół, w miłości Ojca ku nam, w mocy Ducha świętego. „A nadzieja nie zawodzi, gdyż miłość Boga rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który nam jest dany" (Rz 5 5).

To wszystko razem i z osobna, co w tym dekrecie powiedziano, znalazło uznanie w oczach Ojców. A My, mocą władzy apostolskiej przekazanej nam przez Chrystusa, to wraz z Czcigodnymi Ojcami, w Duchu św. zatwierdzamy, orzekamy i postanawiamy oraz nakazujemy te postanowienia Soboru ogłosić na chwałę Bożą.

W Rzymie, u św. Piotra, dnia 21 listopada roku 1964.

Ja, Paweł, Biskup Kościoła Katolickiego.

(Następują podpisy Ojców)

Textus versio divulgetur.
E Curia Metropolitana
Cracoviae, die 6 Februarii 1965 a.
† Jan Wik. Gen.

Curia Metropolitana Cracoviensis
St. Marszowski *Vicecancellarius*
L. dz. 424/1965

BISKUP PAWEŁ

SŁUGA SŁUG BOŻYCH RAZEM Z OJCAMI ŚWIĘTEGO SOBORU NA WIECZNĄ RZECZY PAMIĄTKĘ

DEKRET O KOŚCIOŁACH WSCHODNICH KATOLICKICH

WSTĘP

1. Kościół katolicki wysoko ceni instytucje, ryty liturgiczne, tradycje kościelne, oraz karność życia chrześcijańskiego Kościołów wschodnich. W nich bowiem, sławnych czcigodną starożytnością, jaśnieje tradycja [1], pochodząca od Apostołów poprzez Ojców, która stanowi część przez Boga objawionego i niepodzielnego dziedzictwa Kościoła powszechnego. W trosce przeto o Kościoły wschodnie, które są żywymi świadkami tej tradycji, Święty Ekumeniczny Sobór, pragnąc gorąco, aby one kwitły i z nową siłą apostolską spełniały powierzone sobie zadanie, postanowił ustalić pewne zasadnicze punkty nauki — oprócz tych, które odnoszą się do całego Kościoła — przekazując resztę trosce Synodów wschodnich i Stolicy Apostolskiej.

KOŚCIOŁY PARTYKULARNE LUB OBRZĄDKI

2. Święty i katolicki Kościół, który jest Ciałem Mistycznym Chrystusa, składa się z wiernych, organicznie zjednoczonych w Duchu św. tą samą wiarą, tymi samymi sakramentami i tym samym zwierzchnictwem. Oni to, łącząc się w różne zrzeszenia związane hierarchią, tworzą Kościoły partykularne albo obrządki. A między nimi przedziwna panuje wspólnota, tak że różnorodność ta w Kościele nie tylko nie przynosi szkody jego jedności, ale ją raczej uwy-

---

[1] Leon XIII, Litt. *Ap. Orientalium dignitas*, 30 list. 1894, w *Leonis XIII Acta, vol* XIV, pp. 201—202.

datnia. W zamierzeniu bowiem Kościoła katolickiego leży, aby nienaruszone pozostały tradycje każdego partykularnego Kościoła czy obrządku. A także pragnie on dostosowywać swój sposób życia do zmiennych warunków czasu i miejsca [2].

3. Te partykularne Kościoły, tak Wschodu jak i Zachodu, chociaż różnią się częściowo między sobą tak zwanymi obrządkami, mianowicie liturgią, karnością kościelną i spuścizną duchową, są wszakże jednakowo poddane władzy pasterskiej Biskupa Rzymskiego, który jest z woli Bożej następcą świętego Piotra we władzy zwierzchniej nad całym Kościołem. Dlatego Kościoły te jednakową posiadają godność i żaden z nich nie góruje nad innymi z racji obrządku. Cieszą się też tymi samymi prawami i poddane są tym samym obowiązkom, także gdy chodzi o głoszenie ewangelii na całym świecie (por. Mk 16 15) pod kierownictwem Biskupa Rzymskiego.

4. To też na całym świecie należy troszczyć się o zachowanie oraz o rozwój wszystkich Kościołów partykularnych i dlatego należy tworzyć parafie i własną hierarchię, gdzie tego domaga się dobro duchowe wiernych. Hierarchowie zaś różnych Kościołów partykularnych uzyskujący jurysdykcję w obrębie tego samego terytorium, powinni po naradzeniu się na okresowych zebraniach troszczyć się o popieranie jedności działania i zjednoczonymi wysiłkami wspomagać wspólne przedsięwzięcia dla sprawniejszego krzewienia religii i skuteczniejszego zachowania karności kleru [3].

Wszyscy duchowni i osoby zdążające do święceń kapłańskich mają być należycie pouczani o obrządkach, a zwłaszcza o wskazaniach praktycznych, odnoszących się do różnic między obrządkami. Owszem, nawet i świeckich należy pouczać przy nauce katechizmu o obrządkach i odnośnych przepisach.

Wszyscy wreszcie katolicy i każdy z nich z osobna, jak też ochrzczeni jakiegokolwiek Kościoła czy Społeczności akatolickiej,

---

[2] Św. Leon IX, Litt. *In terra pax*, r. 1053: „Ut enim"; Innocenty III, Sobór Lateraneński IV, r. 1215, *cap.* IV: „Licet Graecos"; Litt. *Inter quattuor*, 2 sierpnia 1206: „Postulasti post modum"; Innocenty IV, *Ep. Cum de cetero*, 27 sierpnia 1247; *Ep. Sub catholicae*, 6 marca 1254, wstęp; Mikołaj III, Instr. *Istud est memoriale*, 9 paźdź. 1278; Leon X, Litt. *Ap. Accepimus nuper*, 18 maja 1521; Paweł III, Litt. Ap. *Dudum*, 23 grudnia 1534; Pius IV Const. *Romanus Pontifex*, 16 lutego 1564, § 5; Klemens VIII, Const. *Magnus Dominus*, 23 grudnia 1595 § 10; Paweł V, Const: *Solet circumspecta*, 10 grudnia 1615, § 3; Benedykt XIV, Ep. Enc. *Demandatam*, 24 grudnia 1743, § 3; Ep. Enc. *Allatae sunt*, 26 czerwca 1755, §§ 3, 6—19, 32; Pius VI, Litt. Enc. *Catholicae communionis*, 24 maja 1787; Pius IX, Litt. *In suprema*, 6 stycznia 1848, § 3; Litt. Ap. *Ecclesiam Christi*, 26 listopada 1853; Const. *Romani Pontificis*, 6 stycznia 1862; Leon XIII, Litt. Ap. *Praeclara*, 20 czerwca 1894, n. 7; Litt. Ap. *Orientalium dignitas*, 30 listopada 1894, wstęp; etc.

[3] Pius XII, Motu proprio, *Cleri sanctitati*, 2 czerwca 1957, can. 4.

włączający się do pełnej wspólnoty katolickiej, mają wszędzie zatrzymywać własny obrządek i pielęgnować go oraz według swych sił zachowywać[4]. Ma to dziać się przy nienaruszonym prawie odwoływania się w szczególnych wypadkach dotyczących osób, Wspólnot albo obszarów — do Stolicy Apostolskiej, która, jako najwyższy Sędzia w stosunkach między Kościołami, zaradzi potrzebom w duchu ekumenicznym, albo sama, albo za pośrednictwem innych Władz, wydawszy odpowiednie wskazania, dekrety czy reskrypty.

KONIECZNOŚĆ ZACHOWANIA DUCHOWEJ SPUŚCIZNY KOŚCIOŁÓW WSCHODNICH

5. Historia, tradycje i bardzo liczne instytucje kościelne wspaniale świadczą o wielkich zasługach Kościołów wschodnich wobec Kościoła powszechnego[5]. Dlatego Święty Sobór to kościelne i duchowe dziedzictwo nie tylko otacza należnym szacunkiem i słuszną czcią, ale także mocno jest przekonany, że stanowi ono dziedzictwo całego Kościoła Chrystusowego. Z tego powodu uroczyście oświadcza, że Kościoły Wschodu jak i Zachodu mają prawo i obowiązek rządzenia się wedle własnych osobnych przepisów, jako że zaleca je czcigodna starodawność, oraz że bardziej odpowiadają obyczajom miejscowych wiernych i wydają się być przydatniejsze dla zabiegów o dobro dusz.

6. Wszyscy chrześcijanie wschodni niech wiedzą i uważają to za rzecz niewątpliwą, że mogą i powinni zawsze zachowywać swoje prawowite obrzędy liturgiczne i swoje zasady karności, oraz że zmiany winny być wprowadzane jedynie dla właściwego i organicznego postępu. Wszystko to więc mają z największą wiernością zachowywać właśnie sami chrześcijanie wschodni, którzy też powinni z dniem każdym coraz większą zdobywać znajomość tych rzeczy i coraz doskonalej je stosować, a gdyby ze względu na okoliczności czasu lub osób wbrew słuszności od nich odstąpili, niechaj starają się powrócić do tradycji odziedziczonej po przodkach. Ci zaś, którzy z racji czy to urzędu, czy apostolskiej posługi pozostają w częstszych stosunkach z Kościołami wschodnimi albo z ich wiernymi, mają zdobyć znajomość i poszanowanie obrzędów, karności, nauki, historii oraz ducha

---

[4] Pius XII, Motu proprio *Cleri sanctitati*, 2 czerwca 1957, can. 8: „Bez pozwolenia Stolicy Apostolskiej", idąc za praktyką wieków ubiegłych; podobnie, jeśli chodzi o niekatolików ochrzczonych powiedziano w kanonie 11: „Mogą sobie wybrać obrządek według swej woli"; w przytoczonym tekście zaleca się zachowywanie obrządku i to wszystkim i na całym świecie.

[5] Por. Leon XIII, Litt. Ap. *Orientalium dignitas*, 30 listopada 1894; Ep. Ap. *Praeclara gratulationis*, 20 czerwca 1894 i dokumenty przytoczone w przypisie 2.

chrześcijan wschodnich, stosownie do powagi sprawowanego przez nich urzędu [6].

Zakonom zaś i stowarzyszeniom obrządku łacińskiego, pracującym w krajach wschodnich albo wśród wiernych wschodnich, usilnie zaleca się, aby dla większej skuteczności apostolskiej pracy zakładali domy albo nawet prowincje obrządku wschodniego, o ile to tylko jest możliwe [7].

PATRIARCHOWIE WSCHODNI

7. Od najdawniejszych czasów istnieje w Kościele instytucja patriarchatu, uznana już przez pierwsze Sobory Powszechne [8]. Przez patriarchę wschodniego rozumie się biskupa, któremu przysługuje jurysdykcja nad wszystkimi biskupami, nie wyłączając metropolitów, klerem i ludem własnego terytorium lub obrządku, zgodnie z przepisem prawa i bez naruszania prymatu Biskupa Rzymskiego [9].

Hierarcha jakiegokolwiek obrządku ustanawiany gdziekolwiek poza granicami terytorium patriarchatu, pozostaje członkiem hierarchii patriarchatu tegoż samego obrządku zgodnie z przepisem prawa.

8. Patriarchowie Kościołów wschodnich, chociaż jedni od drugich różnią się co do czasu swej promocji, są jednak wszyscy sobie równi z racji godności patriarchy, z zastrzeżeniem jednak honorowego pierwszeństwa prawnie ustalonego [10].

9. Wedle najdawniejszej tradycji Kościoła należy szczególną czcią otaczać patriarchów Kościołów wschodnich, jako że każdy stoi na czele patriarchatu jako ojciec i głowa.

Dlatego ten Święty Sobór postanawia, aby ich prawa i przywileje zostały wznowione wedle starodawnych tradycji każdego Kościoła i postanowień Soborów Powszechnych [11].

---

[6] Por. Benedykt XV, Motu proprio *Orientis catholici*, 15 paźdź. 1917; Pius XI, Litt. Enc. *Rerum orientalium*, 8 września 1928, etc.

[7] Praktyka Kościoła katolickiego za czasów Piusa XI, Piusa XII, Jana XXIII dostatecznie tłumaczy ten kierunek.

[8] Por. Sobór Nicejski I, can. 6; Konstantynopolitański I, can. 2 i 3; Chalcedoński, can. 28; can. 9; Konstantynopolitański IV, can. 17; can 21; Lateraneński IV, can. 5; can. 30; Florencki, Decr. pro. Graecis; etc.

[9] Por. Sobór Nicejski I, can. 6; Konstantynopolitański I, can. 3; Konstantynopolitański IV, can. 17; Pius XII, Motu proprio *Cleri sanctitati*, can. 216, § 2, 1°.

[10] Na Soborach Powszechnych: Nicejskim I, can. 6; Konstantynopolitańskim I, can. 3; Konstantynopolitańskim IV, can. 21; Lateraneńskim IV, can. 5; Florenckim, decr. pro Graecis, 6 lipca 1439, § 9. Por. Pius XII, Motu proprio *Cleri sanctitati*, 2 czerwca 1957, can. 219, etc.

[11] Por. wyżej, przypis 8.

Prawa zaś te i przywileje pokrywają się z tymi, które istniały w epoce łączności Wschodu z Zachodem, chociażby nieco należało je przystosować do dzisiejszych warunków.

Patriarchowie ze swymi Synodami stanowią wyższą instancję dla wszelkich spraw patriarchatu, nie wyłączając prawa ustanawiania nowych eparchii oraz mianowania biskupów, swego obrządku w granicach terytorium patriarchatu, bez naruszania niepozbywalnego prawa Biskupa Rzymskiego interweniowania w poszczególnych wypadkach.

10. To, co powiedziano o patriarchach, odnosi się także, wedle przepisu prawa, do Arcybiskupów większych, którzy stoją na czele całego jakiegoś Kościoła partykularnego albo obrządku [12].

11. Ponieważ instytucja patriarchatu jest tradycyjną formą rządów w Kościołach wschodnich, Święty i Powszechny Sobór życzy sobie, aby, gdzie tego zajdzie potrzeba, erygować nowe patriarchaty, których tworzenie jest zastrzeżone Soborowi Powszechnemu lub Biskupowi Rzymskiemu [13].

SZAFARSTWO ŚW. SAKRAMENTÓW

12. Święty Sobór Powszechny potwierdza i pochwala dawne przepisy dotyczące sakramentów św., przyjęte w Kościołach wschodnich, jak i praktykę w ich sprawowaniu i udzielaniu; życzy też sobie, aby w danym wypadku zostały one wznowione.

13. Przepisy o szafarzu Krzyżma św., będące w mocy od najdawniejszych czasów u chrześcijan wschodnich mają być w pełni wznowione. Dlatego prezbiterzy mogą udzielać tego sakramentu, używając Krzyżma św. poświęconego przez patriarchę lub biskupa [14].

14. Wszyscy prezbiterzy wschodni mogą ważnie udzielać tego sakramentu czy to razem z Chrztem św., czy też oddzielnie, wszystkim wiernym jakiegokolwiek obrządku, nie wyłączając łaciń-

---

[12] Por. Sobór Efeski, can. 8; Klemens VII, *Decet Romanum Pontificem*, 23 lutego 1596, Pius VII, Litt. Ap. *In universalis Ecclesiae*, 23 lutego 1807; Pius XII, Motu proprio *Cleri sanctitati*, 2 czerwca 1957, can. 324 do 327; Synod Kartagiński, r. 419, can. 17.

[13] Synod Kartagiński, r. 419; can. 17 i 57; Sobór Chalcedoński, r. 451, can. 12; Św. Innocenty I, Litt. *Et onus et honor*, ok. r. 415: „Nam quid sciscitaris"; Św. Mikołaj I, Litt. *Ad consulta vestra*, 13 listopada 866: „A quo autem"; Innocenty III, Litt. *Rex regum*, 25 lutego 1204; Leon XII, Const. Ap. *Petrus Apostolorum Princeps*, 15 sierpnia 1824; Leon XIII, Litt. Ap. *Christi Domini*, r. 1895; Pius XII, Motu proprio *Cleri sanctitati*, 2 czerwca 1957, can. 159.

[14] Por. Innocenty IV, Ep. *Sub catholicae*, 6 marca 1264, § 3, n. 4; Sobór Lyoński II, r. 1274 (wyznanie wiary Michała Paleologa ofiarowane Grzegorzowi X); Eugeniusz IV na Soborze Florenckim, Const. *Exultate Deo*, 22 listopada 1439, § 11; Klemens VIII, Instr. *Sanctissimus*, 31 sierpnia 1595 r; Benedykt

skiego, przy zachowaniu — gdy chodzi o dozwoloność — przepisów prawa tak ogólnego jak partykularnego [15]. Również prezbiterzy obrządku łacińskiego mogą na podstawie upoważnienia przysługującego im odnośnie szafarstwa tego sakramentu, udzielać go także wiernym Kościołów wschodnich, bez uszczerbku dla obrządku, przy zachowaniu — co do dozwoloności — przepisów czy to prawa ogólnego czy partykularnego [16].

15. Wierni są zobowiązani w niedzielę i święta uczestniczyć w Boskiej Liturgii lub w odprawianiu liturgicznej chwalby Bożej, zgodnie z przepisami czy zwyczajem własnego obrządku [17]. Aby tym łatwiej wierni mogli dopełnić tego obowiązku, postanawia się, że czas stosowny do wypełnienia owego przykazania upływa od nieszporów wigilii aż do końca niedzieli lub święta [18].

Usilnie zaleca się wiernym, aby w tych dniach, owszem częściej, lub nawet codziennie przystępowali do Komunii świętej [19].

16. Ze względu na pomieszanie wiernych różnych partykularnych Kościołów tej samej okolicy lub na tym samym terytorium wschodnim, upoważnienie prezbiterów jakiegokolwiek obrządku do słuchania spowiedzi, udzielone przez ich właściwych hierarchów w sposób prawowity i bez ograniczenia, rozciąga się na całe terytorium udzielającego tego upoważnienia, jak i na miejsca oraz wiernych jakiegokolwiek obrządku w obrębie tegoż terytorium. Chyba żeby hierarcha miejscowy odmówił wyraźnie tego zezwolenia, co do miejsca własnego obrządku [20].

XIV, Const. *Etsi pastoralis*, 26 maja 1742, § II, n. 1, § III, n. 1 etc.; Synod Laodycejski, r. 347/381, can. 48; Synod Siseński Ormian, r. 1342, Synod Libański Maronitów, r. 1736, P. II., Cap. III, n. 2 i inne Synody partykularne.

[15] Por. Kongr. św. Oficjum, Instr. (ad Ep. Scepusien.), r. 1783; Św. Kongr. Rozkrzewiania Wiary (dla Koptów), 15 marca 1790, n. XIII; Dekr. 6 paźd. 1863, C, a; Św. Kongr. dla Spraw Kościołów Wschodnich, 1 maja 1948, Św. Kongr., Św. Oficjum, resp. 22 kwietnia 1896, z pismem 19 maja 1896.

[16] CIC, can. 782, § 4; Św. Kongr. dla Spraw Kościołów Wschodnich, Dekret „O udzielaniu sakramentu Bierzmowania także wiernym krajów wschodnich przez kapłanów obrządku łacińskiego, którzy mają korzystać z tego indultu w stosunku do wiernych swego obrządku", 1 maja 1948.

[17] Por. Synod Laodycejski, r. 347—381, can. 29; św. Nicefor Kplt., cap. 14; Synod Dwinajski Ormian, r. 719, can. 31; św. Teodor Studyta, kazanie 21; św. Mikołaj I, Litt. *Ad consulta vestra*, 13 listopada 866: „In quorum Apostolorum"; „Nos cupitis"; „Quod interrogatis", „Praeterea consulitis"; „Si die Dominico"; i Synody partykularne.

[18] Stanowi to pewną nowość, tam przynajmniej, gdzie istnieje obowiązek uczestniczenia w świętej Liturgii; zresztą harmonizuje z pojmowaniem dnia liturgicznego u mieszkańców krajów wschodnich.

[19] Por. Canones Apost. 8 i 9; Synod Antiocheński, r. 341; can. 2; Tymoteusza Aleksandryjskiego zapytanie 3; Innocenty III, Const. *Quia divinae* 4 stycznia 1215; i liczne nowsze Synody partykularne Kościołów wschodnich.

[20] Przy zachowaniu terytorialności jurysdykcji Kanon zamierza wprowadzić dla dobra dusz wielość jurysdykcji na tym samym terytorium.

17. Aby starodawne rozporządzenia dotyczące sakramentu Kapłaństwa w Kościołach wschodnich znowu odzyskały swe znaczenie, gorąco życzy sobie ten Święty Sobór, aby wznowiona była instytucja trwałego diakonatu tam, gdzie wyszła ze zwyczaju [21]. Jeśli zaś chodzi o subdiakonat i święcenia niższe, oraz ich uprawnienia i obowiązki, ma się o to zatroszczyć Władza prawodawcza każdego Kościoła partykularnego [22].

18. Celem zapobieżenia małżeństwom nieważnym, gdy katolicy wschodni wchodzą w związek małżeński z niekatolikami wschodnimi, ochrzczonymi, oraz dla zapewnienia trwałości i świętości związku małżeńskiego jak też i spokoju domowego — postanawia Święty Sobór, że forma kanoniczna zawierania tych małżeństw obowiązuje tylko pod sankcją godziwości; do ważności wystarcza obecność kapłana, przy zachowaniu innych przepisów z prawa obowiązujących [23].

KULT RELIGIJNY

19. Święta wspólne dla wszystkich Kościołów wschodnich może na przyszłość ustanawiać, przenosić albo znosić jedynie Sobór Powszechny lub Stolica Apostolska. Święta zaś obowiązujące w poszczególnych Kościołach partykularnych mają prawo ustanawiać, przenosić albo znosić oprócz Stolicy Apostolskiej Synody patriarchalne albo archidiecezjalne, uwzględniając jednak należycie sytuację całego regionu oraz wszystkich innych Kościołów partykularnych [24].

---

21 Por. Sobór Nicejski I, can. 18, Synod Neocezarejski, r. 314/325, can. 12; Synod Sardycki r. 343, can. 8; Św. Leon Wielki, Litt. *Omnium quidem*, 13 stycznia 444; Sobór Chalcedoński, can. 6; Sobór Konstantynopolitański IV, can. 23, 26; etc.

22 Subdiakonat w wielu Kościołach wschodnich jest uważany za święcenie niższe, ale Motu proprio Piusa XII *Cleri Sanctitati* przywiązuje do niego obowiązki święceń wyższych. Kanon postanawia, aby powrócono do starożytnej dyscypliny poszczególnych Kościołów, jeśli chodzi o obowiązki subdiakonów, z ograniczeniem prawa powszechnego *Cleri sanctitati*.

23 Por. Pius XII Motu proprio *Crebrae allatae*, 22 lutego 1949, can. 32 § 2, n. 5 (upoważnienie patriarchów do dyspensowania od obowiązującej formy); Pius XII Motu proprio *Cleri sanctitati*, 2 czerwca 1957, can. 267 (upoważnienie patriarchów do konwalidacji w zawiązku); Św. Kongregacja Św. Oficjum i Św. Kongregacja dla Spraw Kościołów Wschodnich, r. 1957 udzielają upoważnienia do dyspensowania od obowiązującej formy i konwalidacji w wypadku braku należnej formy (na przeciąg pięciu lat): „Poza patriarchatami, metropolitom i ordynariuszom miejscowym... którzy podlegają bezpośrednio Stolicy Apostolskiej".

24 Por. Św. Leon Wielki, Litt. *Quod saepissime*, 15 kwietnia 454: „Petitionem autem"; św. Nicefor Kplt cap. 13; Synod patriarchy Sergiusza, 18 września 1596, can. 17; Pius VI, Litt. Ap. *Assueto paterne*, 8 kwietnia 1775; etc.

20. Dopóki nie dojdzie do upragnionej zgody między wszystkimi chrześcijanami w sprawie jednego dnia, w którym wszyscy obchodziliby uroczystość Paschy, na razie dla podtrzymania jedności wśród chrześcijan mieszkających w tym samym kraju lub należących do tego samego narodu, zleca się patriarchom lub najwyższym miejscowym zwierzchnikom, aby doszli do porozumienia ze wszystkimi zainteresowanymi co do święcenia Wielkanocy w tę samą niedzielę, po odbyciu narady w tej sprawie i uzyskaniu jednomyślnej zgody [25].

21. Poszczególni wierni, przebywający poza krajem albo poza terytorium własnego obrządku, mogą w pełni stosować się do przepisów obowiązujących w miejscu ich pobytu, gdy chodzi o prawo dotyczące czasów świętych.

Członkowie rodzin, należących do różnych obrządków, mogą w wypełnianiu tego prawa stosować się do jednego i tego samego obrządku [26].

22. Duchowni i zakonnicy wschodni mają odprawiać według tradycji i przepisów własnego ustawodawstwa liturgiczną chwalbę Bożą, która od czasów starożytnych była w wielkim poszanowaniu we wszystkich Kościołach wschodnich [27]. Również wierni, idąc za przykładem przodków, niech uczestniczą wedle możności pobożnie w chwalbie Bożej.

23. Patriarcha z Synodem albo Władza najwyższa każdego Kościoła wraz z Radą hierarchów, mają prawo czuwać nad stosowaniem języków w świętych czynnościach liturgicznych oraz zatwierdzać tłumaczenia tekstów na język ojczysty — po zawiadomieniu Stolicy Apostolskiej [28].

---

[25] Por. Sobór Watykański II, Const. *De Sacra Liturgia*, 4 grudnia 1963.

[26] Por. Klemens VIII, Instr. *Sanctissimus*, 31 sierpnia 1595, § 6: „Si ipsi graeci"; Św. Kongregacja Św. Oficjum, 7 czerwca 1673, ad 1 i 3; 13 marca 1727, ad 1; Św. Kongregacja Rozkrzewiania Wiary, Dekret 18 sierpnia 1913, art. 33; Dekret 14 sierpnia 1914; art. 27; Dekret 27 marca 1916, art. 14; Św. Kongregacja dla Spraw Kościołów wschodnich, Dekret 1 marca 1929, art. 36; Dekret 4 maja 1930, art. 41.

[27] Por. Synod Laodycejski, 347/381, can. 18; Synod Mar Izaaka, Chaldejczyków, r. 410, can. 15; Św. Nersesa Glaien. Ormian, r. 1166; Innocenty IV, Ep. *Sub catholicae*, 6 marca 1254, § 8; Benedykt XIV, Const. *Etsi pastoralis*, 26 maja 1742, § 7, n. 5; Instr. *Eo quamvis tempore*, 4 maja 1745, §§ 42 i nast.; i nowsze Synody partykularne: Ormian (1911), Koptów (1898), Maronitów (1736), Rumunów (1872), Rusinów (1891), Syryjczyków (1888).

[28] Zgodnie z tradycją wschodnią.

SPOSÓB OBCOWANIA Z BRAĆMI KOŚCIOŁÓW ROZŁĄCZONYCH

24. Na Kościołach wschodnich, pozostających w łączności ze Stolicą Apostolską, spoczywa szczególny obowiązek popierania jedności wszystkich chrześcijan, szczególnie wschodnich, zgodnie z zasadami dekretu tegoż Świętego Soboru: „O Ekumenizmie". Mają to czynić przede wszystkim przez modlitwy, przykładne życie, skrupulatną wierność wobec starożytnych tradycji wschodnich, wzajemne, lepsze poznanie się, współpracę i braterski szacunek dla rzeczy i ludzi [29].

25. Od chrześcijan wschodnich rozłączonych, dochodzących pod tchnieniem łaski Ducha świętego do jedności katolickiej, nie należy wymagać niczego więcej niż wymaga proste wyznanie wiary katolickiej. A ponieważ u nich kapłaństwo pozostało ważne, duchowni wschodni, zgadzający się na jedność katolicką, są upoważnieni do wykonywania czynności własnego stopnia kapłańskiego, zgodnie z normami ustanowionymi przez kompetentną Władzę [30].

26. Współudział w czynnościach liturgicznych (*communicatio in sacris*) szkodzący jedności Kościoła albo zawierający w sobie formalne przylgnięcie do błędu, lub też niebezpieczeństwo zbłądzenia w wierze, zgorszenia i indyferentyzmu, jest z prawa Bożego zabroniony [31]. Praktyka jednak duszpasterska wykazuje, że jeśli chodzi o braci wschodnich, można i powinno się wziąć pod uwagę różne sytuacje poszczególnych osób, w których ani jedność Kościoła nie jest zagrożona, ani nie występuje niebezpieczeństwo, lecz przynaglają konieczność zbawienia i dobro dusz.

Dlatego Kościół katolicki, stosownie do okoliczności czasu, miejsca i osób, nieraz stosował i stosuje łagodniejszy sposób postępowania, udostępniając wszystkim środki zbawienia i świadectwo miłości między chrześcijanami przez uczestnictwo w sakramentach i innych czynnościach i rzeczach świętych. Biorąc to pod uwagę, „abyśmy się nie stali przeszkodą do zbawienia z powodu surowości sądu dla tych, którzy się zbawiają" [32] oraz dla coraz większego popierania jedności z Kościołami wschodnimi, od nas odłączonymi — Święty Sobór ustala następujący sposób postępowania:

---

[29] Zgodnie z brzmieniem bull dotyczących jedności poszczególnych Kościołów wschodnich, katolickich.

[30] Obowiązek synodalny odnośnie wschodnich braci odłączonych i co do wszystkich święceń jakiegokolwiek stopnia, pochodzącego tak z ustanowienia Bożego, jak i kościelnego.

[31] Posiada to swoją ważność także w Kościołach odłączonych.

[32] Św. Bazyli Wielki, *Epistula Canonica ad Amphilochium*, PG. 32, 669 B.

27. Zgodnie z wyżej wymienionymi zasadami można chrześcijanom wschodnim, którzy w dobrej wierze pozostają odłączeni od Kościoła katolickiego, udzielać sakramentów Pokuty, Eucharystii i Namaszczenia chorych — jeśli dobrowolnie o to poproszą i będą mieli należytą dyspozycję. Owszem również katolikom wolno prosić o te sakramenty tych duchownych akatolickich, w których Kościele są ważne sakramenty, ilekroć doradzałaby to konieczność albo rzeczywisty pożytek duchowy, a dostęp do kapłana katolickiego fizycznie lub moralnie okazałby się niemożliwy [33].

28. Również, przy założeniu tych samych zasad, zezwala się na współudział katolików ze wschodnimi braćmi odłączonymi w świętych czynnościach, rzeczach i miejscach, dla słusznej przyczyny [34].

29. Tę łagodniejszą zasadę współudziału w świętych czynnościach z braćmi odłączonych Kościołów wschodnich powierza się czujności i kierownictwu miejscowych hierarchów, aby, po wzajemnym naradzeniu się, a nawet gdyby tak wypadło, po wysłuchaniu również hierarchów Kościołów odłączonych kierowali obcowaniem chrześcijan między sobą za pomocą stosownych i skutecznych wskazań i norm.

ZAKOŃCZENIE

30. Święty Sobór raduje się wielce z owocnej i czynnej współpracy wschodnich i zachodnich Kościołów katolickich, a równocześnie oświadcza: te wszystkie zarządzenia prawne są wydane dla obecnych warunków, dopóki Kościół katolicki i Kościoły wschodnie oddzielone nie dojdą do pełnej jedności. Tymczasem jednak do wszystkich chrześcijan wschodnich jak i zachodnich kieruje się usilną prośbę, aby zanosili gorące i wytrwałe, nawet codzienne prośby do Boga, aby za wspomożeniem Najświętszej Bożej Rodzicielki wszyscy stali się jedno. Niech modlą się także, aby na tak licznych chrześcijan — do jakiegokolwiek należących Kościoła — którzy, wyznając mężnie Imię Chrystusa, cierpią i doznają ucisku, zstąpiła pełnia pokrzepienia i pocieszenia od Ducha świętego Pocieszyciela.

Wszyscy miłujmy się nawzajem miłością braterską, „w okazywaniu czci jedni drugich uprzedzając" (Rz 12 10).

---

[33] Jako podstawa do złagodzenia brane są pod uwagę: 1 — ważność sakramentów, 2 — dobra wiara i usposobienie wewnętrzne; 3 — konieczność wiecznego zbawienia; 4 — nieobecność właściwego kapłana; 5 — wykluczenie niebezpieczeństw, których należy unikać i formalnego przylgnięcia do błędu.

[34] Chodzi o tzw. „uczestnictwo pozasakramentalne" w czynnościach świętych. Sobór użycza złagodzenia, przy zachowaniu koniecznych przepisów.

To wszystko razem i-z osobna, co w tym Dekrecie powiedziano, znalazło uznanie w oczach Ojców. A My, na mocy władzy Apostolskiej przekazanej Nam przez Chrystusa, to wraz z czcigodnymi Ojcami, w Duchu Świętym zatwierdzamy, orzekamy i postanawiamy oraz nakazujemy te postanowienia Soboru ogłosić na chwałę Bożą.

W Rzymie, u św. Piotra, dnia 21 listopada roku 1964.

Ja, Paweł, Biskup Kościoła Katolickiego.

(Następują podpisy Ojców)

Obwieszczenie

(Generalnego Sekretarza Soboru)

W sprawie Dekretu o Kościołach wschodnich katolickich Ojciec święty ustanawia zawieszenie prawa (*vacationem legis*) na przeciąg dwu miesięcy, upoważniając jednak patriarchów do skrócenia względnie przedłużenia tego okresu dla słusznej przyczyny.

† Pericles Felici
Abp tyt. Samosateński
(Sekretarz Generalny Świętego Soboru)

KS. ANDRZEJ BARDECKI

MAGNA CHARTA KOŚCIOŁA O EKUMENIZMIE

RÓWNOCZEŚNIE z konstytucją dogmatyczną o Kościele został promulgowany na zakończenie III Sesji soborowej, 21 listopada 1964 r. dekret o Ekumenizmie. Jego nadtytuł stanowią słowa modlitwy Chrystusa w Wieczerniku: *Ut omnes unum sint* — „aby wszyscy stali się jedno".

Schemat o Ekumenizmie, przygotowany na polecenie Jana XXIII przez Sekretariat dla Spraw Jedności Chrześcijan, był dyskutowany w czasie II i III Sesji i ostatecznie w końcowym tajnym głosowaniu uzyskał 2137 głosów za, a tylko 11 przeciw. Ta jednomyślność wśród episkopatu światowego pozwala ufać, że dekret ten wywrze olbrzymi i błogosławiony wpływ na życie i działalność Kościoła, a także — na całe chrześcijaństwo — jak to podkreślił niedawno kard. Bea w artykule opublikowanym w „La Civiltà Cattolica".

Dekret składa się z krótkiego wstępu i trzech następujących rozdziałów: katolickie zasady ekumenizmu; wprowadzanie ekumenizmu w życie; Kościoły i Wspólnoty kościelne odłączone od Stolicy Apostolskiej. Ten trzeci, najobszerniejszy rozdział podzielono na dwie części, z których pierwsza jest poświęcona Kościołom wschodnim, a więc Prawosławiu, druga natomiast Kościołom i Wspólnotom kościelnym na Zachodzie, jakie powstały w wyniku Reformacji. Już na samym wstępie dekretu podkreślono, że „wzmożenie wysiłków dla przywrócenia jedności wśród wszystkich chrześcijan jest jednym z zasadniczych zamierzeń II Soboru Watykańskiego". Ojcowie Soborowi przypominają podstawowy fakt, że Chrystus założył jeden i jedyny Kościół, natomiast istniejące liczne Wspólnoty Chrześcijańskie głoszą o sobie, że każda z nich stanowi prawdziwe dziedzictwo Jezusa Chrystusa. Ten podział chrześcijan w sposób wyraźny sprzeciwia się woli Chrystusa, jest zgorszeniem dla świata i przynosi wielką szkodę sprawie tak świętej jak głoszenie ewangelii wszystkim ludziom.

Trwający od wieków stan rozdarcia można by bez przesady nazwać tragedią chrześcijaństwa. O tragedii tej pisał Jan Papini

w swej głośnej i żarliwej książce pt.: *Listy do ludzi papieża Celestyna VI* (Florencja 1946). Oto początek listu do chrześcijan — niekatolików:

„Bracia moi! Nie dla zwyczaju i formy nazywam was tym imieniem, lecz by podkreślić mocno moje wspólne synostwo i jedyne nasze ojcostwo. Aczkolwiek nie uznajecie we mnie Zastępcy Chrystusa, wiecie napewno, że staram się być uczniem Chrystusowym, tak jak i ja wiem, iż wy również usiłujecie być Jego uczniami. Jesteśmy braćmi w Jego imieniu i w jego duchu, na przekór doktrynom i uprzedzeniom, które nas rozłączyły. Chociaż dzielą nas teologie i tradycje, jednoczy nas Krzyż i Ewangelia. I ja nie chcę wam mówić o dogmatach i kanonach, lecz o jedności i braterstwie. Musicie mnie wysłuchać. Zaklinam każdego z was, jakikolwiek byłby jego kościół i jego credo, by mię wysłuchał. Nie chciejcie widzieć dziś we mnie papieża rzymskiego, jeno sędziwego starca który płacze, i brata w Chrystusie, który pragnie razem z wami modlić się i ufać.

Puśćmy w niepamięć, przynajmniej w tej godzinie brzemiennej w gromy przestróg i gróźb, nasze spory i błędy. Nie czas na oskarżenia i filipiki, tym mniej na zarzuty i obelgi. Zostawmy umarłym dysputy z umarłymi. Obracamy się pośród rzesz źle żyjących i wszyscy pragniemy, by chrześcijaństwo stało się nowym życiem dla wszystkich. Dzisiaj nie widzę w was heretyków ni schizmatyków jeno rozproszonych synów tego samego mojego Ojca (...)

Odszczepieństwo było jaskrawym przewinieniem w oczach Bożych, ale nie wyłącznie waszym. Do zerwania z Rzymem przywiodły was w wielu wypadkach, acz nie zawsze usprawiedliwionych, nie tylko wasze błędy, ale i nasze. Nie zawsze światło Ducha św. mogło prześwietlić mroczne wnętrze gliny-człowieka. Stąd preteksty do waszego oburzenia, uniesienia i buntu.

Porzućmy tedy na pobojowisko dysput i sporów działa, naładowane mocno już zardzewiałymi pociskami. Razem opłakujmy obopólne błędy, razem podnośmy pospólne nadzieje, razem pracujmy nad wspólnym dziełem. Chrześcijanie grają o podział, jak żołnierze na Golgocie o całodzianą suknię Ukrzyżowanego. A nagi Boży zezwłok leży pośród nas, w ranach, lecz cały, we krwi, ale wciąż ciepły, zdjęty z krzyża, nieustannie jednak krzyżowany naszym życiem. Zezwłok ten, z pozoru tylko martwy, czeka raz jeszcze na zmartwychwstanie".

Sobór stwierdza, że w ostatnich czasach w całym świecie chrześcijańskim narasta poczucie winy za ten trwający stan rozdarcia oraz — pragnienie pojednania. Znalazło to swój wyraz w Ruchu Ekumenicznym, który „powstał pod tchnieniem Ducha św. wśród

naszych Braci Odłączonych i z dnia na dzień zatacza coraz szersze kręgi...". Ojciec Gustave Thils, profesor katolickiego uniwersytetu w Louvain, dopatruje się genezy Ruchu Ekumenicznego w międzynarodowych organizacjach chrześcijańskich takich, jak Światowy Związek dla Międzynarodowej Przyjaźni Kościołów, Międzynarodowa Rada Misyjna a zwłaszcza *Life and Work* („Życie i Czyn"), zapoczątkowanej przez wybitnego ewangelickiego arcybiskupa z Upsali Natana Söderbloma oraz — *Faith and Order* („Wiara i Ustrój"). *Life and Work* przygotował Ruch Ekumeniczny od strony wspólnej działalności duszpastersko-społeczno-charytatywnej, a *Faith and Order* — od strony teologicznej. Przypomnijmy, że w sierpniu r. 1948 w Amsterdamie w czasie zjazdu, w którym uczestniczyło ok. 1500 osób z 40 krajów, powstała Światowa Rada Kościołów. Było to wydarzenie o pierwszorzędnym znaczeniu. Potrzeba jedności wśród chrześcijan stała się odtąd jeszcze żywsza niż przedtem. Podział chrześcijaństwa, który dotychczas uważano za coś „normalnego", został napiętnowany jako grzech. Jednym z głównych zadań Ś. R. K, jest kontynuacja dzieła dwóch wymienionych ruchów, następnie — rozwijanie ekumenicznej świadomości wiernych wszystkich Kościołów oraz nawiązywanie stosunków z innymi ruchami ekumenicznymi. Obecnie do Światowej Rady Kościołów należy przeszło 190 Kościołów prostestanckich z ponad 60 krajów oraz prawie wszystkie autokefaliczne Kościoły prawosławne. Przystąpiły one do Ś. R. K. parę lat temu.

Jeśli chodzi o stosunek Kościoła katolickiego do Ruchu Ekumenicznego, to aż do r. 1949 nie wypowiadał się On oficjalnie i bezpośrednio na ten temat. Encyklika Piusa XI *Mortalium animis* z 1928 r. wspomina jedynie ogólnie i marginesowo o ideach zjednoczeniowych. Dopiero 20 grudnia 1949 r. Rzymska Kongregacja Św. Oficjum wydała na ten temat instrukcję, w której sprecyzowała stanowisko Kościoła. „Kościół katolicki — czytamy w tej Instrukcji — choć nie brał udziału w kongresach i zebraniach ekumenicznych, to jednak (...) nigdy nie przestał i na przyszłość nigdy nie przestanie przez gorliwe starania i wytrwałe modlitwy sprzyjać dążeniom do tego, co tak bardzo Chrystusowi Panu leży na sercu, a mianowicie, by wszyscy, którzy w Niego wierzą osiągnęli doskonałą jedność". Obowiązek starania się o jedność nakłada Instrukcja przede wszystkim na biskupów. Należy zwłaszcza wśród wiernych szerzyć znajomość zagadnień ekumenicznych, co pociąga za sobą konieczność głębszego poznania natury Kościoła i Jego dogmatów. Instrukcja mówi również o mieszanych spotkaniach na terenie diecezji.

Należy podkreślić, że już przed r. 1949 w świecie katolickim pewne ośrodki i pewne wybitne jednostki rozwijały działalność

ekumeniczną. Olbrzymią rolę odegrali i nadal odgrywają tu przede wszystkim benedyktyni i dominikanie, głównie we Francji, Belgii i Niemczech Zachodnich.

Punktem zwrotnym, jeśli chodzi o stosunek Kościoła do ekumenizmu, stał się pontyfikat Jana XXIII, a zwłaszcza powołanie do życia wspomnianego już Sekretariatu dla Spraw Jedności Chrześcijan. Są to wydarzenia zbyt niedawne i tak wiele na ten temat już napisano, że przypominanie ich byłoby chyba zbędne.

Kiedy studiowałem soborowy dekret o Ekumenizmie, nie mogłem się oprzeć zdumieniu, uświadamiając sobie jeszcze bardziej wyraziście niewiarygodny wprost ogrom zmian, jakie zaszły w Kościele katolickim w okresie dosłownie ostatnich kilkunastu lat.

Obecny przeto „Święty Sobór, rozważając to wszystko z radością — (mowa o Ruchu Ekumenicznym) — po ogłoszeniu nauki o Kościele wiedziony tęsknotą za przywróceniem jedności pomiędzy wszystkimi uczniami Chrystusa, pragnie przedłożyć wszystkim katolikom środki, drogi i sposoby, przy pomocy których mogliby sami odpowiedzieć temu wezwaniu Bożemu i Łasce".

KATOLICKIE ZASADY EKUMENIZMU

Przystępując do omówienia katolickich zasad ekumenizmu Sobór cytuje liczne teksty Nowego Testamentu i powtórnie przypomina, że wyraźną wolą Chrystusa było aby Jego Kościół stanowił jedno. „Tak to Kościół, jedyna trzoda Boża, jako znak podniesiony między narodami, podając Ewangelię pokoju całemu rodzajowi ludzkiemu, pielgrzymuje w nadziei aż do wyznaczonego w górnej ojczyźnie kresu. Na tym polega święta tajemnica jedności Kościoła w Chrystusie i przez Chrystusa (...). Najwyższym wzorem i zasadą tej tajemnicy jest jedność Jednego Boga Ojca i Syna w Duchu Świętym w Troistości Osób". Następnie w sposób niezwykle zwięzły dekret przypomina historię rozłamów w chrześcijaństwie. Jak wiemy z listów św. Pawła tego rodzaju wydarzenia miały miejsce już od samego początku istnienia chrześcijaństwa. Apostoł surowo je piętnuje, jako godne potępienia. „W następnych zaś wiekach zrodziły się jeszcze większe spory, a niemałe Społeczności odłączyły się od pełnej wspólnoty *(communio)*, często nie bez winy ludzi z jednej i z drugiej strony". Ten moment obustronnej winy powtarza się potem w dekrecie jeszcze silniej. Przypominamy sobie, jak wielkie wrażenie w całym świecie chrześcijańskim wywołało oświadczenie Jana XXIII, że również Kościół katolicki ponosi współodpowiedzialność za rozłamy, do jakich doszło w chrześcijaństwie. Publicznie stwierdził: „Nie chcemy wytaczać nikomu procesu o historię, nie będziemy próbowali ustalić, kto miał rację,

a kto jej nie miał. Odpowiedzialność jest podzielona. Chcemy tylko powiedzieć: zejdźmy się razem, połóżmy koniec naszym podziałom". Papież ten był pierwszym w historii Kościoła, który złożył publicznie i oficjalnie tego rodzaju oświadczenie. W jeszcze bardziej uroczystej formie wyraził to Paweł VI otwierając II Sesję soborową.

Mówiąc o współodpowiedzialności katolików za rozdarcie chrześcijaństwa należy pamiętać o bardzo istotnym rozróżnieniu — jak to podkreślił w jednym ze swych referatów na tematy ekumeniczne kard. Bea. Mianowicie — czym innym jest odpowiedzialność moralna, a czym innym — odpowiedzialność dogmatyczna. Otóż Kościół katolicki poczuwa się do współodpowiedzialności moralnej z tego powodu, że świeccy, duchowni i członkowie Hierarchii sprzeniewierzali się niejednokrotnie swoim życiem nakazom Ewangelii, grzesząc zwłaszcza brakiem miłości i pychą, czym pośrednio przyczynili się do rozłamów w chrześcijaństwie i rozłamy te pogłębili. Natomiast Kościół katolicki nie poczuwa się do współodpowiedzialności dogmatycznej, tzn. do tego, jakoby w swoim nauczaniu odstąpił od autentycznej nauki Chrystusa i tym spowodował podział wśród chrześcijan.

Od wielkich rozłamów, jakie dokonały się na Wschodzie i na Zachodzie minęły już stulecia. W Kościele prawosławnym i w Kościołach ewangelickich wzrosły już liczne pokolenia chrześcijan. Z punktu widzenia psychologicznego i moralnego zmienia to bardzo istotnie sytuację. „Tych zaś, którzy obecnie rodzą się w takich Społecznościach i przepajają się wiarą w Chrystusa, nie można obwiniać o grzech odłączenia. Kościół katolicki otacza ich miłością i braterskim szacunkiem" — czytamy w dekrecie.

Sytuacja, jaka teraz istnieje w chrześcijaństwie, jest więc tego rodzaju, że zarówno katolicy, jak ewangelicy i prawosławni są głęboko przekonani, iż jedynie wyznawana przez nich forma chrześcijaństwa jest autentyczną nauką Chrystusa. A taka postawa oparta na wewnętrznym, głębokim przeświadczeniu zasługuje na pełny szacunek. Ale równocześnie tu kryje się jedna z największych trudności, jeśli chodzi o przyszłe wyczekiwane zjednoczenie chrześcijaństwa. Jakże bowiem działać wbrew sumieniu i iść na kompromis w sprawach, w których kompromis jest niedopuszczalny? Dlatego chrześcijan-niekatolików boli — i słusznie — zarówno określenie „nawrócenie" jak i „powrót", ponieważ sugerują one, jakoby oni świadomie tkwili w błędzie. Dlatego mówiąc o przyszłym zjednoczeniu używa się obecnie ewangelicznego określenia: „pojednanie". Takim też terminem posługuje się dekret: *reconciliatio*. To nikogo nie rani. Podobny sens miało zarzucenie już dawniej określeń: „heretycy" i „schizmatycy", a zastąpienie

przez „Bracia Odłączeni" — *Fratres Separati*. Ten termin nie jest być może najszczęśliwszy. Stąd — jak już wspomniałem w artykule poświęconym Konstytucji o Kościele („T. P." 51 (64) — we wszystkich dokumentach wydanych przez obecny Sobór stale używa się innego bardziej ekumenicznego określenia: *Fratres Seiuncti*. *Seiungo* może oznaczać i „oddzielać" i „rozdzielać". *Fratres Seiuncti* można by więc tłumaczyć jako „Bracia Odłączeni" lub „Bracia Rozłączeni". To drugie określenie jest tylko stwierdzeniem bezspornego faktu, że Prawosławni i Ewangelicy są rozłączeni z nami; podobnie i oni mieliby pełne prawo nazywać nas w ten sam sposób.

Kiedy dyskutowaliśmy w większym zespole nad dokonanym tłumaczeniem dekretu — zamieszczonym w bieżącym numerze „Znaku" — zdecydowaliśmy się jednak na termin „Bracia Odłączeni"; posiada on bowiem sens jednoznaczny, tzn. — wszyscy chrześcijanie-niekatolicy, podczas gdy „Bracia Rozłączeni" mogłoby oznaczać również wszystkich chrześcijan w ogóle, lub Kościoły i Wspólnoty Chrześcijańskie niekatolickie rozdzielone między sobą. Używając terminu „Bracia Odłączeni" mamy oczywiście na myśli: odłączeni od nas katolików, a nie odłączeni od Kościoła, z którym, jak to podkreśla konstytucja dogmatyczna *de Ecclesia* są oni związani licznymi więzami. Być może, że najprościej byłoby używać określeń: Bracia Ewangelicy i Bracia Prawosławni. Te terminy nie budzą bowiem żadnych zastrzeżeń ani jakichkolwiek domyślnych podtekstów merytorycznych czy uczuciowych.

Dekret podkreśla następnie, że aczkolwiek pomiędzy katolikami a innymi chrześcijanami istnieją różnice tak natury doktrynalnej, jak w dziedzinie ustawodawstwa kościelnego i struktury Kościoła, to jednak „usprawiedliwieni z wiary przez chrzest, należą do Ciała Chrystusa; dlatego też zdobi ich należne im imię chrześcijan i przez synów Kościoła katolickiego słusznie są uznawani za braci w Panu".

W uwagach wstępnych dekret wspominał już ogólnikowo o Ruchu Ekumenicznym, a obecnie w rozdziale I szczegółowo omawia to zagadnienie. I tak do zadań Ruchu Ekumenicznego należy: podejmować „wszelkie wysiłki celem usunięcia słów, opinii i czynów, które by w świetle sprawiedliwości i prawdy nie odpowiadały rzeczywistemu stanowi braci odłączonych, a stąd utrudniały wzajemne stosunki". Następnie — „dialog" pomiędzy teologami-specjalistami z Kościoła katolickiego oraz z odłączonych Kościołów i Społeczności Chrześcijańskich. W czasie tych spotkań przedstawiciele obu stron wyjaśniają dogłębnie swój punkt widzenia, a więc celem nie ma być polemika, lecz lepsze wzajemne poznanie się. Takie też jest główne zadanie katolickiej organizacji ekumenicznej *Una Sancta*, działającej w Europie Zachodniej. Do danego koła *Una*

Sancta należą duchowni zarówno katoliccy jak i ewangeliccy. Spotykają się regularnie co pewien czas, przy czym jeden z teologów — na przemian katolik i ewangelik — wygłasza referat, po czym odbywa się dyskusja. Zebranie kończy wspólna kolacja. *Una Sancta* zaczyna obecnie obejmować swoją działalnością również przedstawicieli hierarchii Kościoła katolickiego i hierarchii Kościołów protestanckich. Dzięki takim formom dialogu — wszyscy biorący w nim udział poznają w sposób bardziej prawdziwy doktrynę i życie danej Społeczności Chrześcijańskiej i pogłębiają wzajemny dla siebie szacunek. W ten sposób staje się możliwa bardziej rozległa współpraca w sprawach dotyczących dobra ogółu, a zwłaszcza — wspólna modlitwa — podkreśla dekret.

Katolicy winni następnie „troszczyć się o odłączonych braci, modlić za nich, użyczając im wiadomości o sprawach Kościoła i pierwsi powinni wychodzić im naprzeciw". W tym sformułowaniu możemy zauważyć ten charakterystyczny moment podkreślany niejednokrotnie słowem i czynem przez obecnego papieża, że w sprawach kontaktów ekumenicznych wszelkie względy tzw. prestiżowe nie mogą odgrywać większej roli. Paweł VI całym swoim dotychczasowym postępowaniem to pokazuje — mam tutaj zwłaszcza na myśli jego pielgrzymkę do Ziemi Świętej. Najważniejszą jednak sprawą, jeśli chodzi o wkład katolików w dzieło ekumeniczne jest szczery współudział w dziele duchowej odnowy.

Katolicy, mając świadomość przynależności do prawdziwego Chrystusowego Kościoła, winni równocześnie z radością uznawać i doceniać w Kościołach odłączonych te wszystkie wartości chrześcijańskie, jakie pochodzą ze wspólnego dziedzictwa, a zwłaszcza dawanie swym życiem świadectwa Chrystusowi, posunięte niekiedy aż do śmierci męczeńskiej. W zakończeniu pierwszego rozdziału Sobór apeluje do katolików, aby ich udział w pracy ekumenicznej stale wzrastał, biskupi zaś winni tę działalność usilnie wspierać i roztropnie nią kierować.

WPROWADZANIE EKUMENIZMU W ŻYCIE

Na wstępie tego rozdziału Ojcowie mocno podkreślają ekumeniczny aspekt dzieła odnowy Kościoła. Kościół będąc również instytucją ludzką i ziemską stale tej odnowy i reformy wymaga czy to w dziedzinie obyczajów, czy karności kościelnej czy też jeśli chodzi o sposób głoszenia nauki Chrystusa. Obecna odnowa Kościoła dokonuje się poprzez ruch biblijny i liturgiczny, poprzez nowe formy głoszenia Słowa Bożego, apostolat świeckich, pogłębienie życia religijnego oraz — studia i działalność Kościoła dotyczącą pracy społecznej. To wszystko stanowi pomyślną zapowiedź przy-

szłych szczęśliwych postępów ekumenizmu. Wydaje się, że wśród katolików brak często wyrazistej świadomości, iż „nie ma prawdziwego ekumenizmu bez wewnętrznej przemiany". Pragnienie jedności bowiem rodzi się i dojrzewa — jak podkreśla dekret — z „odnowienia ducha umysłu" (Ef 4), z zaparcia się samego siebie i dobrowolnych uczynków miłości. W pracy ekumenicznej konieczna jest też pokora i naśladowanie Chrystusa, który „nie przyszedł aby Mu służono, lecz aby służyć". Ojcowie Soborowi „z pokorną prośbą zwracają się do Boga i do braci odłączonych o przebaczenie, jako i my odpuszczamy naszym winowajcom".

Tak więc owa odmiana serc oraz prywatne i publiczne modlitwy błagalne o jedność chrześcijan stanowią jak gdyby duszę całego ruchu ekumenicznego. Jeśli chodzi o modlitwy to należy zwłaszcza przypomnieć „Oktawę Modlitw", jaka już od blisko 60 lat odbywa się rokrocznie w całym świecie chrześcijańskim od 18 do 25 stycznia. Sobór wyraża gorące życzenie, by zwłaszcza w czasie tej „Oktawy" katolicy wraz z innymi chrześcijanami łączyli się we wspólnej modlitwie. Obecnie coraz bardziej upowszechnia się praktyka, że duchowni i świeccy zarówno prawosławni jak i ewangelicy udają się w czasie „Oktawy" na nabożeństwa katolickie, a katolicy — na ich nabożeństwa.

Tutaj należałoby poruszyć sprawę bardzo ważną, a mianowicie tzw. *communicatio in sacris* tj. współudział w świętych czynnościach. Dotychczas w tej sprawie obowiązuje następujący przepis Kodeksu Prawa Kanonicznego: „Udział w aktach kultu w obrzędach religijnych akatolickich jest katolikom zasadniczo wzbroniony. Jedynie dla ważnych przyczyn, z racji piastowania urzędu lub godności świeckiej tolerowane jest uczestnictwo bierne czyli czysto materialne w pogrzebach, przy ślubach lub tym podobnych obchodach akatolików, byleby nie powodowało to niebezpieczeństwa utraty wiary lub zgorszenia; w razie wątpliwości co do ważności przyczyny, sąd należy do miejscowego ordynariusza" (Kanon 1258). Inny Kanon (958) zezwala na przyjęcie Chrztu z rąk akatolika, lecz tylko w wypadku ostatecznej konieczności. Ponadto Kongregacja Św. Oficjum w r. 1864 oświadczyła, że jedynie w wypadku niebezpieczeństwa śmierci katolik może poprosić duchownego prawosławnego o udzielenie mu nie tylko Chrztu, lecz i rozgrzeszenia oraz sakramentu Namaszczenia. Duchowni katoliccy nie mogą udzielać sakramentów prawosławnym, kiedy ci o nie proszą. (Por. Kanon 731). Dekret o ekumenizmie zapowiada poważną modyfikację tych przezpisów. W rozdziale „Wprowadzenie ekumenizmu w życie" czytamy: „Nie można wszakże uznać współudziału w świętych czynnościach za środek, który bez zastrzeżeń należałoby stosować dla przywrócenia jedności chrześcijan. Współudział

ten szczególnie zawisł od dwóch zasad: od konieczności zaznaczenia jedności Kościoła i od uczestnictwa w środkach łaski. Wzgląd na zaznaczenie jedności Kościoła najczęściej wzbrania współudziału. Łaska, o którą należy zabiegać, niekiedy czyni go wskazanym. O konkretnym sposobie postępowania, z uwzględnieniem wszelkich okoliczności czasu, miejsca i osób, niech roztropnie zdecyduje miejscowy biskup, chyba że co innego zarządzi Konferencja Episkopatu w oparciu o własne wytyczne, względnie Stolica Święta".

Mowa o *Communicatio in sacris* jest również w rozdziale o odłączonych Kościołach wschodnich. „Skoro Kościoły te mimo odłączenia posiadają prawdziwe sakramenty, szczególnie zaś — na mocy sukcesji apostolskiej — kapłaństwo i Eucharystię, dzięki którym są dotąd z nami złączone najściślejszym węzłem, pewien współudział w czynnościach świętych, w odpowiednich okolicznościach i za zgodą kościelnej władzy, jest nie tylko możliwy, ale i wskazany".

Ważnym problemem wiążącym się ze współudziałem w czynnościach świętych jest również troska Kościoła, aby chronić swych wiernych przed niebezpieczeństwem swoistego indyferentyzmu religijnego (wszystko jedno czy się jest katolikiem, ewangelikiem czy prawosławnym byleby być chrześcijaninem). Chodzi więc o to aby żarliwe przywiązanie do wyznawanej prawdy nauczyć się łączyć z uniwersalizmem miłości oraz z postawą pełną obiektywnej życzliwości dla poglądów innych. Stąd angażowanie się katolików na rzecz ekumenizmu będzie wymagało nie tylko „odnowy serca" ale i poważnego pogłębienia wiedzy religijnej.

Dalszym ważnym zagadnieniem, jeśli chodzi o praktykę ekumenizmu, jest lepsze poznanie mentalności braci odłączonych. W tym celu katolicy odpowiednio przygotowani winni się głębiej zapoznawać z doktryną i historią, życiem duchowym i kultem, psychologią religii i kultury, jakie są właściwe chrześcijanom-niekatolikom. Do tego wielce pomocne mogą być spotkania mieszane poświęcone problematyce teologicznej, o czym pisałem już w poprzednim rozdziale.

Duże znaczenie posiadają następnie studia teologiczne, a zwłaszcza historyczne uprawiane w aspekcie ekumenicznym. Chodzi o to, aby w sposób jak najbardziej ścisły ukazać prawdę historyczną. Unikać tu należy polemiki, która budzi uczucia agresywne i raczej utrudnia ustalenie faktycznego stanu rzeczy niż mu pomaga. W „Tygodniku Powszechnym" i w „Znaku" omawiano na przestrzeni ostatnich kilkunastu lat liczne naukowe publikacje katolickie rewidujące nieraz dość radykalnie dotychczasowy punkt widzenia i ocenę pewnych doniosłych faktów z historii chrześcijaństwa.

Chodzi tu przede wszystkim o tło historyczne i bliższe okoliczności w jakich doszło do rozłamu na Wschodzie w XI i na Zachodzie w XVI w. W tym miejscu chciałbym przypomnieć inicjatywę, która może odegrać bardzo dużą rolę w obecnym dialogu ekumenicznym. Mianowicie w ubiegłym roku ukazał się na Zachodzie równocześnie w czterech językach pierwszy tom *Nowej Historii Kościoła* opracowany przez zespół wybitnych uczonych. Dzieło to, które ma obejmować pięć tomów, będzie zawierało historię całego chrześcijaństwa. Autorzy rezygnują z polemicznego ujęcia — tak jak to dotychczas powszechnie się spotykało — i w sposób maksymalnie obiektywny starają się przedstawić równolegle historię wszystkich trzech form chrześcijaństwa: katolicyzmu, prawosławia i protestantyzmu.

Te zmiany, jakie na naszych oczach dokonują się w dziedzinie studiów teologicznych, w historii Kościoła i w biblistyce, sprzyjają ekumenicznemu urobieniu duchowieństwa, od czego w najwyższym stopniu jest uzależniona właściwa duchowa formacja wiernych.

Znajomość problematyki ekumenicznej jest zwłaszcza ważna dla tych katolików, którzy żyją i pracują na tzw. terenach misyjnych, tam gdzie prowadzą swoją pracę chrystianizacyjną również duchowni innych wyznań. Dobro chrześcijaństwa wymaga, zwłaszcza na tych terenach, ekumenicznej współpracy i współżycia wszystkich wyznawców ewangelii.

Z kolei Sobór przestrzega wiernych Kościoła przed fałszywym irenizmem, który polega na tym, że rezygnuje się z wykładu integralnej doktryny katolickiej aby nie „urazić" braci odłączonych. Oczywiście, że trzeba raczej podkreślać to, co nas łączy, niż to — co nas dzieli, niemniej polityka przemilczania i „zamazywania" istotnych różnic żadnych trwałych pozytywnych rezultatów dać nie może. Pierwszym warunkiem bowiem każdego zbliżenia jest możliwie dokładne wzajemne poznanie swych stanowisk i punktów widzenia.

W dialogu ekumenicznym jest rzeczą bardzo ważną, aby katoliccy uczeni starali się doktrynę Kościoła w sposób bardziej pogłębiony wyjaśniać, zwracając przy tym uwagę na terminologię przyjętą w teologii braci odłączonych. Sobór zachęca również teologów katolickich, aby współpracowali w duchu miłości prawdy i pokory z teologami prawosławnymi i ewangelickimi. Tego rodzaju współpraca — jak wiadomo — rozwija sę już pomyślnie od pewnego czasu, zwłaszcza w dziedzinie biblistyki. Poważnie zaawansowane są prace nad wspólnym wydaniem ksiąg Pisma św. Wszystko to pozwoli na bardziej pogłębione i bardziej jasne ukazanie „niedościgłych bogactw Chrystusowych" (Ef 3) — głosi dekret.

Bardzo gorąco zachęca Sobór wszystkich chrześcijan do współpracy w dziedzinie spraw społecznych, pojętych jak najszerzej. Jeśli do tego są powołani wszyscy ludzie dobrej woli, a zwłaszcza wszyscy wierzący w Boga, to tym bardziej ci, którzy „są naznaczeni imieniem Chrystusa". I tak wyraża się żywo duchowa wspólnota chrześcijan i ukazujemy światu w sposób bardziej wyrazisty oblicze Chrystusa.

Współpraca ta zwłaszcza jest potrzebna w dziedzinie poszanowania praw osoby ludzkiej, pokoju światowego, stosowaniu zasad Ewangelii w sprawach społecznych, w rozwoju nauki i sztuki w duchu chrześcijańskim oraz w przezwyciężaniu głodu i klęsk żywiołowych, analfabetyzmu i nędzy, braku mieszkań i nierównego podziału dóbr materialnych. Można stwierdzić z dużym prawdopodobieństwem, że zjednoczenie w miłości stanowi *conditio sine qua non* przyszłego zjednoczenia w prawdzie. Przezwyciężenie różnic natury doktrynalnej nie jest bowiem sprawą samego intelektu, lecz bierze w tym udział cały człowiek, wszystkie jego władze psychiczne. Hegel powiedział gdzieś: „nasz system myślowy jest historią naszego serca", tzn., że czynniki emocjonalne i wolitywne wpływają bardzo poważnie na pracę naszego intelektu. Stąd odnośnie ekumenizmu można by sformułować twierdzenie, że poprzez jedność chrześcijan dojdziemy do zjednoczenia chrześcijaństwa; poprzez zjednoczenie w miłości do zjednoczenia w wierze; a jeszcze krócej: *per caritatem ad unitatem* — przez miłość do jedności. Tę prawdę miał zapewne na myśli Chrystus, kiedy powiedział do Nikodema: „Kto czyni prawdę, ten zbliża się do światła".

ODŁĄCZONE KOŚCIOŁY WSCHODNIE

Trzeci i ostatni rozdział dekretu o Ekumenizmie poświęcony jest Kościołom i Wspólnotom kościelnym odłączonym od Stolicy Apostolskiej.

Dekret wspomina o powstaniu pierwszych tego rodzaju Wspólnot Chrześcijańskich w V w. w okresie Soboru Efezkiego (Nestorianie) i — Soboru Chalcedońskiego (Monofizyci). Rozłączenie pomiędzy Patriarchatami wschodnimi a Stolicą Apostolską nastąpiło znacznie później, bo w XI w.

Po przeszło czterech wiekach powstały nowe Kościoły i Wspólnoty odłączone, tym razem na Zachodzie, w wyniku Reformacji. Podczas gdy na Wschodzie ukonstytuowało się kilkanaście autokefalicznych Kościołów prawosławnych, to liczba Kościołów i Wspólnot kościelnych ewangelickich jest wielokrotnie liczniejsza. Wśród nich Kościół anglikański najbardziej jest zbliżony do Kościoła ka-

tolickiego tak pod względem struktury organizacyjnej jak zachowywanych tradycji kościelnych. Przypomnijmy wreszcie, że Kościoły prawosławne przyjmują wspólne *Credo*, podczas gdy Odłączone Kościoły zachodnie różnią się nieraz poważnie między sobą pod względem dogmatycznym. Kościoły zjednoczone w Światowej Radzie Kościołów przyjęły jako wspólną płaszczyznę doktrynalną, że „Pan nasz Jezus Chrystus jest Bogiem i Zbawicielem".

Jeśli chodzi o przybliżone dane cyfrowe, to wszystkich chrześcijan na świecie jest obecnie ok. 1 miliard na przeszło 3 miliardy ludności; z tego katolików jest ok. 500 milionów, ewangelików ok. 240 milionów, a reszta to prawosławni.

Przechodząc po tych najbardziej ogólnych uwagach natury historycznej do rozważań szczegółowych *Vaticanum II* podkreśla, że Kościół zachodni wiele zapożyczył od Kościołów wschodnich, zwłaszcza w dziedzinie liturgii, tradycji życia wewnętrznego i prawa kanonicznego. Dużą wymowę ma następnie fakt, że podstawowe dogmaty naszej wiary: o Trójcy świętej, o Jezusie Chrystusie i Matce Boskiej zostały ogłoszone na Soborach, jakie odbyły się na Wschodzie. Dla wiary tej Kościoły wschodnie wiele wycierpiały.

Dlaczego więc doszło do rozdzielenia? Jednym z powodów było to — jak czytamy w dekrecie — że nauka Chrystusa przekazana przez Apostołów, już niemal od samych początków Kościoła rozmaicie była interpretowana z uwagi na różnice w mentalności i w warunkach życia ludzi Wschodu i Zachodu.

Upraszczając poważnie zagadnienie, można by powiedzieć, że ludzie Wschodu posiadają nastawienie raczej emocjonalno-mistyczne, podczas gdy ludzie Zachodu — intelektualno-prawnicze. Stąd chrześcijanie Wschodu w nauce Chrystusa inne prawdy i inaczej akcentowali niż chrześcijanie Zachodu, oraz inaczej je przeżywali.

Dużą rolę w rozłamie na Wschodzie odegrały również przyczyny zewnętrzne. Ustalenie prawdy historycznej o tych faktach jest obecnie przedmiotem wnikliwych badań historyków. Chciałbym tu przypomnieć głośną powojenną publikację historyka angielskiego Francisa Dvornika pt.: *Schizma Focjusza, historia czy legenda?* (tezy tej książki były obszernie relacjonowane w „Tygodniku Powszechnym" w r. 1951). Najważniejszym jednak powodem rozdzielenia się chrześcijan na Wschodzie i Zachodzie był — jak stwierdza dekret — brak wzajemnego zrozumienia i miłości.

W dialogu ekumenicznym z odłączonymi Kościołami wschodnimi należy żywo mieć w pamięci te wszystkie sprawy, które doprowadziły do rozłamu. Tego rodzaju „rachunek sumienia" działa równocześnie oczyszczająco duchowo, a zarazem inspirująco, oraz stanowi bodziec do wysiłków na rzecz zjednoczenia.

Dekret podkreśla wielkie wartości religii chrześcijańskiej, jakie Odłączone Kościoły wschodnie posiadają i pielęgnują. Na pierwszym miejscu należy wymienić wspaniałą i bogatą liturgię eucharystyczną oraz koncelebrację Mszy św., która ukazuje wspólnotę Kościołów prawosławnych. Jak wiadomo z soborowej Konstytucji o Liturgii, Kościół Zachodni wprowadził obecnie u siebie również Mszę św. koncelebrowaną. Najważniejsze były tu zapewne racje natury duszpasterskiej oraz ukazanie w sposób właściwy jedności kapłaństwa. Ale w podjęciu tej decyzji przyświecały Ojcom Soborowym również i względy natury ekumenicznej, mianowicie fakt, że koncelebracja istnieje od początku w Kościołach wschodnich.

Odłączone Kościoły Wschodnie otaczają kultem liturgicznym Najświętszą Maryję Pannę oraz licznych świętych, wśród których znajdują się Ojcowie Powszechnego Kościoła, czczeni przez katolików, jak św. Jan Chryzostom czy św. Bazyli, a także św. Grzegorz Wielki, papież.

Następnie należy przypomnieć, że w odłączonych Kościołach wschodnich została zachowana sukcesja apostolska i sakrament kapłaństwa. Stąd kapłani tych Kościołów ważnie odprawiają Mszę św. i ważnie udzielają wszystkich sakramentów.

W Kościołach wschodnich znajdują się skarby owych tradycji duchowych, których wyrazem jest zwłaszcza życie zakonne — podkreśla następnie dekret. Jest rzeczą wiadomą z historii, że życie monastyczne rozwinęło się najpierw na Wschodzie. Spotykamy tam począwszy od III w. pustelników żyjących zupełnie samotnie (eremici); z życia pustelniczego wyłoniła się wkrótce nowa forma, mianowicie anachoretyzm — jak gdyby niezorganizowane jeszcze społeczności pustelników; właściwą formą życia zakonnego stał się cenobityzm: klasztor i reguła zakonna. Zachód zapoznał się bliżej z życiem zakonnym Wschodu poprzez św. Atanazego (IV w.). Potężny impuls dla rozwoju życia zakonnego dał na Wschodzie św. Bazyli († 379), a na Zachodzie św. Benedykt († 543). Stąd w dekrecie czytamy, że „tam (na Wschodzie) przecież już od chlubnych czasów Ojców świętych kwitła duchowość monastyczna, która przeniknęła potem na tereny zachodnie. Z niej to jako ze swego źródła wzięła początek łacińska koncepcja życia zakonnego, w niej niejednokrotnie później znajdowała nowe siły". Dlatego Sobór usilnie poleca, aby katolicy częściej kontaktowali się z tymi skarbami Ojców Kościoła wschodniego. Poznanie tego bardzo bogatego dziedzictwa liturgicznego i duchowego Kościoła wschodniego, zachowywanie i rozwijanie go posiada olbrzymie znaczenie, jeśli chodzi o wierne strzeżenie pełni tradycji chrześcijańskiej, oraz pojednanie chrześcijan wschodnich i zachodnich.

Wspomniałem powyżej o różnicach w mentalności katolików Wschodu i Zachodu. Otóż póki Kościół stanowił do XI w. jedność, Wschód i Zachód nawzajem na siebie oddziaływały i uzupełniały się. Od czasu tzw. Wielkiej Schizmy teologia zachodnia zaczęła stopniowo ulegać pewnej jednostronności w interpretacji nauki Chrystusa; podobna jednostronność zaczęła się przejawiać też w przeżywaniu tej nauki przez wiernych. Ta jednostronność — jak to podkreślają współcześni katoliccy historycy i teologowie — uwydatniła się zwłaszcza w sposobie pojmowania wiary religijnej i — Kościoła. O cóż tu chodzi? Wierzyć znaczy uznawać za prawdę coś nie dlatego, że jest to dla rozumu oczywiste lecz, że mamy zaufanie do osoby, która nam o tym mówi. Wiara jest więc aktem rozumu, ale równocześnie i aktem „emocjonalnego" życia człowieka (woli i uczucia) czyli aktem zaufania. Otóż na Zachodzie chrześcijanie nie zaprzeczając w teorii temu, że wiara posiada ten podwójny element, w praktyce coraz silniej i wyłączniej podkreślali rozumowy charakter wiary i spychali w cień element zaufania. W rezultacie wiara w przekonaniu przeciętnego chrześcijanina Zachodu zaczęła przybierać coraz bardziej postać jakiejś filozofii naturalnej, a zatracać postać aktu zaufania człowieka do Boga.

Drugie zagadnienie, o jakim tu wspomniałem, to pojmowanie Kościoła. Kościół jest społecznością ludzi złączonych z Chrystusem zarówno więzią duchową, wewnętrzną — wiara, łaska uświęcająca, dobra wola — (o tym obszernie mówi *Vaticanum II* w nauce o Ludzie Bożym) — jak i więzią zewnętrzną (formy prawno-organizacyjne i sakramenty św.). I znowu — chrześcijanie zachodni mniej skłonni do mistyki, a za to bardziej do ujmowania wszystkiego w sposób prawniczy — podkreślali coraz silniej aspekt zewnętrzny Kościoła, Jego stronę prawno-organizacyjną, usuwając w cień Jego charakter duchowo-mistyczny. Przyczyniło się do tego i powstanie Państwa kościelnego oraz to, że przez całe średniowiecze marzono o zbudowaniu „Królestwa Bożego na ziemi", tj. połączeniu Kościoła z państwem w jeden wielki światowy organizm. W ten sposób nauka św. Pawła o Kościele, jako Mistycznym Ciele Chrystusa zeszła na wiele wieków na plan dalszy.

Reakcja na te pewne omówione jednostronności w chrześcijaństwie zachodnim obudziła się już na długo przed Reformacją. Możnaby zaryzykować twierdzenie, że rozłam na Zachodzie w XVI w. był w poważnym stopniu konsekwencją rozłączenia się Kościoła zachodniego i wschodniego.

Stąd nawiązywanie i pogłębianie kontaktów z duchowym dziedzictwem Kościołów wschodnich może mieć olbrzymie znaczenie dla pojednania nie tylko z tymi Kościołami, ale i z odłączonymi Kościołami na Zachodzie.

Jeśli chodzi o stosunki pomiędzy odłączonymi Kościołami wschodnimi a Kościołem katolickim, to należy podkreślić, że mimo smutnych doświadczeń, jakich doznali chrześcijanie wschodni w okresie krucjat, były podejmowane próby pojednania między „greckimi" a „rzymskimi" chrześcijanami. Pierwsze takie pojednanie zostało dokonane w r. 1274 na II Soborze Lyońskim, a drugie — w r. 1439 na Soborze we Florencji. Niestety i jedna i druga unia okazała się nietrwała. Wydaje się, że złożyły się na to następujące powody.

Po pierwsze — dominującą rolę w zawarciu unii odgrywały względy natury politycznej, mianowicie wspólne zagrożenie świata chrześcijańskiego przez świat niechrześcijański, a tymczasem trwałe pojednanie może się dokonać jedynie na skutek motywów natury religijnej. Motywy polityczne z natury rzeczy są bowiem nietrwałe, ponieważ nietrwałe są takie czy inne konstelacje polityczne.

Po drugie — nie przykładano dostatecznej wagi do tego, aby przezwyciężyć opory natury psychologicznej nie tylko wśród hierarchii obu Kościołów, lecz i wśród wiernych i niższego duchowieństwa. Cóż z tego, że biskupi katoliccy i prawosławni zdołali się porozumieć, jeśli „w dołach" panowała nadal wzajemna wrogość, która zniweczyła dzieło pojednania.

Po trzecie — powodem nietrwałości zjednoczenia było i to, że jedna oraz druga unia zostały zawarte zbyt pochopnie bez dostatecznego przeanalizowania różnic doktrynalnych.

Obecnie, nauczeni smutnym doświadczeniem przeszłości, katolicy starają się do zagadnienia zjednoczenia podchodzić głębiej, a więc: podkreślać tylko i jedynie motywy natury religijnej; cierpliwie przezwyciężać opory natury psychologicznej i u „góry" i u „dołu" oraz starać się o to, aby poznać wzajemnie możliwie jak najlepiej swoje stanowiska doktrynalne.

Istnieje jeszcze jeden problem, który w dziele pojednania może odegrać dużą rolę. Na ten temat czytamy w dekrecie: Kościoły Wschodu już od samego początku kierowały się własnymi normami, ustalonymi przez Ojców świętych i Sobory, także powszechne. Jeżeli więc pewna różnorodność w obyczajach i zwyczajach wcale nie stoi na przeszkodzie jedności Kościoła, ale przydaje mu blasku i wiele wnosi do spełnienia jego posłannictwa, jak już wyżej wspomniano, Sobór Święty dla uniknięcia wszelkich wątpliwości oznajmia, że Kościoły Wschodu pomne na nieodzowną jedność Kościoła mają możność kierowania się własnymi normami, jako bardziej zgodnymi z charakterem swoich wiernych i bardziej przydatnymi dla dobra ich dusz.

To, co zostało powiedziane o odmienności zwyczajów i obyczajów oraz prawa kościelnego Kościołów wschodnich można zastosować i do odmienności ujęć teologicznych. Dzięki temu pewne aspekty tajemnic wiary można lepiej i bardziej wszechstronnie naświetlić, ponieważ różne koncepcje teologiczne nierzadko wzajemnie się dopełniają. Te sformułowania dekretu stanowią bodziec do dalszego dialogu doktrynalnego w poszukiwaniu nowych jeszcze głębszych i rozleglejszych syntez, które potrafią objąć stanowiska uchodzące dotychczas za przeciwstawne. Jako przykład można by tu wskazać naukę *Vaticanum II* o kolegialności. Wydaje się, że powrót Kościoła zachodniego do konsekwentnego i pełnego stosowania zasady kolegialności w innym świetle ukaże dogmat o prymacie papieża, stanowiąc dla tej prawdy skuteczną „przeciwwagę" i uzupełnienie (starałem się ten problem nieco szerzej naświetlić w artykule pt.: *Kolegializm w Kościele Powszechnym* — „T. P." nr 3/65).

Kończąc omawianie zagadnienia stosunku do Kościołów wschodnich, Ojcowie Soborowi jeszcze raz gorąco zachęcają do modlitwy i braterskiego dialogu wokół spraw doktrynalnych i palących potrzeb duszpasterskich naszych czasów.

ODŁĄCZONE KOŚCIOŁY I WSPÓLNOTY KOŚCIELNE NA ZACHODZIE

Najpierw uwaga dość ważna dotycząca samej terminologii. Otóż aż do czasu pontyfikatu Pawła VI nie używano w odniesieniu do Prawosławia, a tym bardziej — do świata protestanckiego, określenia „Kościoły". Jan XXIII mówił jeszcze tylko o oddzielnych Wspólnotach Chrześcijańskich. Dopiero obecny Papież przemawiając w parę miesięcy po swym wyborze użył określenia „Kościoły Prawosławne", a nazwę „Kościoły" i „Wspólnoty Kościelne" w odniesieniu do ewangelików spotykamy — jeśli chodzi o oficjalną nomenklaturę — obecnie w dekrecie o Ekumenizmie. A więc i w tej dziedzinie ekumenizmu, na pozór czysto formalnej, jesteśmy świadkami szybkiej ewolucji. Ojcowie Soborowi stwierdzają, że opis tych Kościołów i Wspólnot Kościelnych byłby rzeczą niezwykle trudną z uwagi na to, że tak swoją historią, doktryną jak i duchowością różnią się nie tylko od Kościoła katolickiego, lecz również w niemałym stopniu i między sobą. Mimo tych różnic dialog ekumeniczny pomiędzy Kościołem katolickim a tymi Kościołami jest możliwy. Jakie mogą i powinny być podstawy i motywy zachęcające do tego dialogu?

Dekret wylicza następujące:

1. Jawnie wyznawana wiara w Jezusa Chrystusa jako Boga i Pana i jedynego Pośrednika pomiędzy Bogiem a ludźmi. „Cieszymy się — oświadczają Ojcowie — widząc, że bracia odłączeni zwracają oczy na Chrystusa jako na źródło i centrum jedności kościelnej”. Tutaj chciałbym zrobić małą dygresję. Mianowicie głośną była sprawa pracy habilitacyjnej znanego katolickiego teologa ze Szwajcarii, Hansa Künga. Zajął się on koncepcją Odkupienia w dziełach wybitnego współczesnego teologa protestanckiego, Karla Bartha. I oto okazało się, że koncepcja Bartha pokrywa się właściwie z tym, co na temat Odkupienia głosił Sobór Trydencki. Dodajmy, że Barth napisał przedmowę do książki Künga. Drugi fakt: parę lat temu bawił w Krakowie ks. prof. Hoffmann z Lipska, jeden z najbardziej zasłużonych ekumenistów katolickich. Opowiadał nam w redakcji „Tygodnika Powszechnego” o pracy kół *Una Sancta* i stwierdził, że w wyniku trwających od kilkunastu lat spotkań teologów protestanckich z teologami katolickimi obie strony dochodzą do wniosku, iż w rzeczywistości różnice doktrynalne są między nami mniejsze niż to powszechnie sądzono.

Te dwa fakty raczej nie izolowane zdają się świadczyć o tym, że dialog protestancko-katolicki może otworzyć nowe, nieprzewidziane pomyślne perspektywy wzajemnego zbliżenia.

2. Następnym fundamentem dialogu katolicko-protestanckiego jest miłość, cześć i wprost kult dla Ksiąg świętych u ewangelików. Jeśli chodzi o rozpowszechnienie i znajomość Pisma św. oraz jego systematyczną lekturę, to katolicy wiele mogą nauczyć się od braci odłączonych na Zachodzie. Ruch biblijny, który od przeszło pół wieku coraz bardziej przybiera na sile w świecie katolickim „gra” bez wątpienia na rzecz wzajemnego zbliżenia. Należy dodać, że według doktryny katolickiej, jeśli chodzi o autentyczną interpretację pisanego Słowa Bożego i jego głoszenie, to szczególne miejsce zajmuje tu Urząd Nauczycielski Kościoła. „Niemniej — jak stwierdza dekret — Pismo Św. jest dla owego dialogu znakomitym narzędziem w potężnym ręku Bożym do osiągnięcia tej jedności, którą Zbawiciel wskazuje wszystkim ludziom”.

3. Trzecim fundamentem dialogu jest sakrament Chrztu. Ważnie udzielany inkorporuje człowieka w Chrystusa i odradza go do wspólnoty życia Bożego. Chrzest stanowi sakramentalną więź jedności, łączącą tych wszystkich, którzy go przyjęli.

4. Poważne różnice istnieją natomiast, jeśli chodzi o Eucharystię przede wszystkim z uwagi na to, że odłączone Kościoły na Zachodzie nie posiadają sakramentu kapłaństwa. Niemniej „sprawując

w świętej Uczcie pamiątkę śmierci i zmartwychwstania Pańskiego, wyznają, że oznacza ona życie w łączności z Chrystusem i oczekują Jego chwalebnego przyjścia. Wobec tego nauka o Uczcie Pańskiej, o innych sakramentach i kulcie oraz posługach Kościoła powinna stanowić przedmiot dialogu".

5. Życie chrześcijańskie wiernych tych Kościołów przejawia się w modlitwie prywatnej, medytacjach opartych na Biblii, chrześcijańskim życiu rodzinnym i wspólnym kulcie religijnym. Kult ten zawiera niekiedy wyraźne elementy starożytnej liturgii. Z pełnym uznaniem podkreśla następnie dekret u braci ewangelików żywe poczucie sprawiedliwości i szczerą miłość bliźniego, działalność instytucji mających na celu miłosierdzie chrześcijańskie, lepsze wychowywanie młodzieży, działalność na rzecz poprawy warunków życia społecznego oraz utrwalenia pokoju światowego.

6. W dziedzinie zagadnień moralnych, zwłaszcza jeśli chodzi o rozwiązania dotyczące pewnych trudniejszych kwestii współczesnego życia, istnieją pomiędzy katolikami a ewangelikami pewne różnice „mimo wszystko pragną oni tak jak i my mocno trwać przy Chrystusowym Słowie jako źródle cnoty chrześcijańskiej...". „Stąd — jak stwierdza dekret — ekumeniczny dialog można zacząć od moralnego stosowania Ewangelii".

Ojcowie Soborowi po krótkim wyłożeniu tych wszystkich zasad i warunków „z ufnością zwracają oczy w przyszłość". Wzywają wiernych aby powstrzymywali się od wszelkiej lekkomyślności i nierozważnej gorliwości, które mogłyby zaszkodzić prawdziwemu postępowi na rzecz jedności. Ojcowie dają na koniec wyraz temu, że zdają sobie sprawę, iż osiągnięcie pojednania wszystkich chrześcijan przekracza ludzkie siły i zdolności. Toteż nadzieję swoją pokładają całkowicie w modlitwie Chrystusa za Kościół.

Na koniec chciałbym w kilkunastu punktach uwypuklić i podsumować najważniejsze sprawy zawarte w omówionym dekrecie o Ekumenizmie:

1. Po raz pierwszy Kościół katolicki w tak oficjalnej i uroczystej formie aprobował Ruch Ekumeniczny, który zrodził się i rozwinął wśród chrześcijan-niekatolików. Sobór widzi w nim dzieło Ducha świętego;

2. Dekret stwierdza dwukrotnie, że odpowiedzialność za rozłam w chrześcijaństwie ponoszą obie strony;

3. Obecnych chrześcijan-niekatolików nie można obwiniać o grzech odłączenia;

4. Chrześcijanie-niekatolicy pozostają w pewnej, aczkolwiek niedoskonałej wspólnocie ze społecznością Kościoła katolickiego. Decyduje o tym przede wszystkim ważnie przyjęty sakrament Chrztu;

5. W Kościołach i Wspólnotach kościelnych odłączonych znajdują się liczne i znamienite elementy i wartości, dzięki którym „sam Kościół buduje się i ożywia". Następnie w Kościołach odłączonych istnieje wiele obrzędów sakralnych, które „niewątpliwie mogą w rozmaity sposób wzbudzić rzeczywiste życie łaski"; stąd „duch Chrystusowy nie wzbrania się nimi posługiwać jako środkami zbawienia". „Katolicy muszą z radością uznać i ocenić dobra naprawdę chrześcijańskie płynące ze wspólnej ojcowizny".

6. Sobór parokrotnie gorąco zachęca wiernych i duchownych, aby „rozeznając znaki czasu pilnie uczestniczyli w dziele ekumenicznym", a biskupów — aby te inicjatywy odpowiednio popierali i roztropnie nimi kierowali. Można by tu przypomnieć powiedzenie Jana XXIII: „Głos czasu jest głosem Boga" i Pawła VI — „Głos Soboru jest głosem Boga".

7. Dekret podkreśla bardzo silnie konieczność wewnętrznej odnowy. „Do pielgrzymującego Kościoła kieruje Chrystus wołanie o nieustanną odnowę, której Kościół wciąż potrzebuje jako ziemska i ludzka instytucja". Ta odnowa posiada olbrzymie znaczenie dla przyszłego pojednania i zjednoczenia; bez nawrócenia serca bowiem nie ma ekumenizmu;

8. Tę wewnętrzną przemianę łącznie z publicznymi i prywatnymi modlitwami o jedność chrześcijan należy uznać za duszę całego Ruchu Ekumenicznego. Jest to tzw. ekumenizm duchowy;

9. Dekret zapowiada poważne zmiany w dziedzinie współudziału w świętych czynnościach *(communicatio in sacris);*

10. *Vaticanum II* stwierdza, że fałszywy irenizm obcy jest ekumenizmowi i przynosi szkodę czystości nauki katolickiej oraz przyciemnia jej właściwy sens;

11. Dekret podkreśla to wszystko, co pod względem liturgicznym, tradycji monastycznych i ascetycznych oraz teologicznym łączy Kościół katolicki i Kościoły prawosławne. Równocześnie uznaje w pełni zasadę pluralizmu — pełnego uznania i poszanowania różnorodności w obyczajach i zwyczajach, tradycji kościelnych i ustawodawstwa kościelnego oraz teologicznego formułowania prawd wiary w oddzielonych Kościołach wschodnich. Co więcej — „niektóre aspekty objawionych tajemnic czasem znajdują stosowniejsze ujęcie i lepsze naświetlenie u jednych niż

u drugich tak, że sformułowania teologiczne nierzadko się uzupełniają";

12. Z uwagi na to, że Kościół katolicki i Kościoły prawosławne prawie że nie różnią się między sobą, jeśli chodzi o istotne punkty *Credo*, Sobór ufa, iż poprzez modlitwę i bratni dialog dojdzie do pełnego zjednoczenia i pojednania z tymi kościołami.

13. Jeśli chodzi o oddzielone Kościoły i Wspólnoty kościelne na Zachodzie a Kościół katolicki to różnice — dotyczy to zwłaszcza doktryny — są znaczne. Niemniej dialog ekumeniczny jest i możliwy i pożądany w oparciu o sześć punktów, jakie zostały omówione w artykule.

14. Pojednanie wszystkich chrześcijan przekracza ludzkie siły i zdolności. „Co jednak jest niemożliwe u ludzi, jest możliwe u Boga" — dlatego wspólnie modlimy się o to zjednoczenie i ufamy nawet „wbrew nadziei", że nastąpi ono, ale w czasie i w sposób, jakie są obecnie przed nami jeszcze zakryte.

Ks. Andrzej Bardecki

KS. ZYGMUNT MICHELIS

PAPIESTWO JAKO PROBLEM EKUMENICZNY

ROZWAŻANIA NIEPOLEMICZNE

I

MOŻLIWOŚĆ ROZPOCZĘCIA DIALOGU

OFICJALNE czynniki wszystkich grup wyznaniowych wyrażają uzasadnioną opinię, że poważny i konstruktywny dialog ekumeniczny może rozpocząć się dopiero po zakończeniu Soboru Odnowy i Reformy, który w myśl zapowiedzi inicjatora i duchowego Ojca tego Soboru miał ukazać światu, a przede wszystkim „braciom odłączonym", nowy, autentyczny obraz i kształt Kościoła rzymsko-katolickiego. Ekumeniści wszystkich wyznań chrześcijańskich z pełnym zrozumieniem odnosili się do tej postawy i z przychylną niecierpliwością oczekiwali na rezultaty Soboru. Sobór się jeszcze nie skończył i nikt nie wie, kiedy to nastąpi. Ale to, co już osiągnięto i co wyraźnie sformułowano w zakresie zasadniczych zagadnień ekumenicznych, stwarza nie tylko możliwość, ale i konieczność przygotowania materiałów do dialogu. Decydujące dla zagadnienia ekumenicznego schematy zostały już ostatecznie i prawnie uznane (z wyjątkiem schematu o Objawieniu). Nadeszła więc chwila rozpoczęcia teologicznego i kościelnego dialogu. Jako dotychczasowy owoc Soboru i katolickiej teologii ekumenicznej należy wymienić: rozpoczęcie pełnego „dowartościowania" Biblii w teorii i praktyce, kolegialne kierownictwo Kościoła i uznanie nauki św. Pawła o usprawiedliwieniu przez wiarę, ujawnioną w uczynkach posłuszeństwa i wierności dla Ewangelii — i to wszystko jako dar łaski Bożej.

Są to zagadnienia, które spowodowały w XVI-tym wieku rozbicie Jedności zachodniego chrześcijaństwa. Pozostaje jeszcze wiele różnic doktrynalnych, obrzędowych i obyczajowych. Nie należą one jednak do rzędu tych, które nazywają się w teologii: *articuli stantis et cadentis ecclesiae.*

Nie muszą i nie powinny one przeto stanowić nieprzezwyciężalnej przeszkody do Jedności. W tych sprawach można i trzeba bę-

dzie okazać wiele wyrozumiałości i cierpliwości bez narzucania innym własnej tradycji. Na ten temat jest piękna zasada, którą teologia ekumeniczna zapożyczyła bodajże od św. Augustyna: *in necesariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas.*

Chcemy dziś w sposób informacyjny poruszyć jedną z takich w obydwóch obozach uczuciowo zbyt zadrażnionych spraw, wysuwanych na pierwszy plan w rozmowach i artykułach pism kościelnych. Jest to sprawa niewątpliwie ważna i z podanych wyżej powodów trudna, ale bynajmniej nie niemożliwa do uzgodnienia przy wzajemnej dobrej woli. Nie chodzi wszak o zbawienie duszy ani o wiarę w Chrystusa, ani o etykę chrześcijańską, lecz praktycznie o najskuteczniejszy sposób organizacyjny budowania Królestwa Bożego na ziemi przez wypełnienie misyjnego nakazu Chrystusowego: „Idźcie na cały świat i głoście Ewangelię" (Mat 28 19).

Mamy na myśli zagadnienie określone w tytule naszego rozważania. Chcemy je oświetlić nie proreformacyjnie i nie kontrreformacyjnie, lecz konstruktywnie — po prostu: *sine ira et studio.* Posłużymy się przy tym materiałem zebranym przez katolickiego teologa, H. Schütte w jego książce: *Um die Wiedervereinigung im Glauben*, wydanej w Zürichu w r. 1960, uzupełniając go wynikami dotychczasowych uchwał II Soboru Watykańskiego.

Znamienne jest, że postawa zajęta przez autora tej książki znalazła publiczne uznanie ze strony wybitnych, oficjalnych przedstawicieli obydwóch obozów: katolickiego i protestanckiego. Ze strony katolickiej autor wymienia m. in.: ks. kard. Königa z Wiednia, ks. bpa Köstnera z Kragenfurtu, ks. bpa J. Pohlschneidera z Aachen, ks. prof. dra H. Fries z Monachium, ks. prof. dra O. Karrera z Lucerny, ks. dra J. Schoiswohl z Grazu. Ze strony ewangelickiej m. in.: ks. bpa Dibeliusa z Berlina, ks. bpa Halfmanna z Kilonii, ks. bpa W. Stählin z Oldenburga (w stanie spoczynku), prof. P. Althausa z Erlangi, prof. dra von Campenhausen z Heidelbergu, prof. D. H. Gollwitzera z Berlina, prof. Ivanda (†) z Bonn, prof. Kindera z Münster, prof. W. Michaelisa z Berna.

Znamienne jest, że ze strony protestanckiej ani teolodzy, ani biskupi, ani nawet świeccy działacze kościelni nie wysuwają w tej sprawie, poza negatywnymi zastrzeżeniami, żadnych pozytywnych sugestii. A przecież ich Kościoły także uznają i posiadają jednoosobowe naczelne duszpasterstwo: biskupów, stojących na czele diecezji lub krajów związkowych (NRF), a także arcybiskupów i prymasów (w krajach skandynawskich i W. Brytanii). Chodzi więc o ekumeniczne sprecyzowanie i uzgodnienie praw i obowiązków ewentualnego naczelnego reprezentanta Zjednoczonego Chrześcijaństwa na podstawie Biblii, historii oraz aktualnych potrzeb Kościoła. Pragniemy przygotować opinię publiczną do zrozumienia

istoty problemu i możliwości jego rozwiązania. Materiał doktrynalny i historyczny według wyżej zacytowanej książki H. Schütte uzupełniamy rozważaniami teologicznymi i socjologicznymi, wynikającymi z historii i z obecnej sytuacji i aktualnych zadań Kościoła. Wyciągnięcie z tego wszystkiego wniosków praktycznych należy do powołanych i decydujących instancji wszystkich historycznych Kościołów. Problem można sprowadzić do następujących pytań:

1) Czy Szymon Piotr otrzymał od Chrystusa stały przywilej przewodnictwa w gronie apostolskim?

2) Czy ten przywilej był mu przyznany z intencją i z prawem przekazania go następcom?

3) Czy Piotr był przez pewien czas biskupem rzymskim?

4) Czy jego następcy w Rzymie byli uznawani w pierwszych wiekach Kościoła za miarodajnych reprezentantów całego chrześcijaństwa?

II

PODSTAWY BIBLIJNE

Podstawą biblijną dla naszego zagadnienia są następujące teksty biblijne: Mt 16, 16—19: „A odpowiadając Szymon Piotr rzekł: Tyś jest Chrystus, Syn Boga żywego. I odpowiadając Jezus rzekł mu: Błogosławionyś ty Szymonie, synu Jonasza, bo nie ciało i krew objawiły ci to, ale Ojciec mój, który jest w niebiesiech. A ja ci powiadam, żeś Ty jest Piotr i na tej opoce zbuduję Kościół mój, a bramy piekielne nie przemogą go. I dam ci klucze Królestwa Niebieskiego i cokolwiek zwiążesz na ziemi, będzie związane i w niebiesiech".

Ewangelia św. Jana 6, 68—69: „I odpowiedział mu Szymon Piotr: Panie do kogóż pójdziemy? Ty masz słowa żywota wiecznego. I myśmy uwierzyli i poznali, żeś Ty jest Chrystus, Syn Boga żywego".

Ewangelia św. Jana 21, 15—17: „Gdy tedy spożyli, rzekł Jezus Szymonowi Piotrowi: Szymonie, synu Jonasza miłujesz mię więcej niżeli ci? Rzekł mu: tak jest, Panie, Ty wiesz, że Cię miłuję. Rzekł mu: paś owieczki moje. Rzecze mu znowu po raz drugi: Szymonie, synu Jonasza: miłujesz mię? Rzecze: tak jest, Panie! Ty wiesz, że Cię miłuję. Rzecze mu Jezus: Paś owieczki moje. Rzecze mu po raz trzeci: Szymonie, synu Jonasza! miłujesz mię? Zasmucił się Piotr, że mu po raz trzeci powiedział: miłujesz mię? i odpowiedział Mu: Panie, Ty wszystko wiesz, Ty wiesz, że Cię miłuję. Rzecze mu Jezus: paś owce moje".

Ewangelia św. Łukasza 22, 31—32: „I rzekł Pan: Szymonie, Szymonie! oto szatan zapragnął was, aby przewiać jak pszenicę. Alem ja prosił za tobą, aby nie ustała wiara twoja i ty kiedyś nawróciwszy się, utwierdzaj braci swoich".

Teksty powyższe egzegeza katolicka, trzymając się ich dosłownego brzmienia z wszelkimi pozorami słuszności uznaje za podstawę nadrzędnego, a co najmniej naczelnego stanowiska św. Piotra w gronie apostolskim na podstawie specjalnego przywileju nadanego mu przez Jezusa. Jest więc to przywilej z ustanowienia Bożego, a nie prawa ludzkiego — *de iure divino*, a nie *iure humano*. Skoro więc sam Zbawiciel obdarzył go przywilejem przełożeństwa i prymatu, żadna ludzka ani kościelna instancja nie mogła go tego pozbawić. Przez Chrystusa ustanowiony na przełożonego grona apostolskiego, czyli tego zalążka Kościoła, stał się automatycznie zwierzchnikiem całego powstającego i rosnącego Kościoła aż do końca swego życia. Ponieważ zaś był jednocześnie pierwszym biskupem gminy chrześcijańskiej w Rzymie, stolicy imperium i tam poniósł śmierć męczeńską, przeto następca, któremu przekazał przed śmiercią swój urząd, posiada ten sam przywilej najwyższego urzędu kościelnego na podstawie prawa bożego. Tak naucza Kościół katolicki, powołując się na powyższe teksty.

Pierwszy sprzeciw przeciwko tej nauce wniósł Kościół Wschodni ortodoksyjny. Obok biskupa rzymskiego podobną rolę począł w drugiej połowie pierwszego tysiąclecia odgrywać naczelny zwierzchnik Kościoła w drugiej stolicy imperium — Konstantynopolu, mianujący się patriarchą wschodnim, równorzędnym patriarsze zachodniemu, czyli papieżowi rzymskiemu. Poza tym byli jeszcze patriarchowie w Jerozolimie, w Antiochii i Aleksandrii, którzy mimo posiadanych tytułów nie rościli pretensji do równorzędności z patriarchami stołecznymi. Spór między dwoma patriarchami stołecznymi doprowadził w r. 1053 do rozłamu, czyli schizmy, dzielącej chrześcijaństwo na zachodnie i wschodnie. Władza każdego z tych dwóch patriarchów rozciągała się więc tylko na część ówczesnego chrześcijaństwa. Rozłam ten w następnych wiekach, pogłębiony przez procesy historyczno-polityczne i doktrynalne trwa po dzień dzisiejszy. Rozłam w Kościele zachodnim, czyli łacińskim, powstały na skutek Reformacji w wieku XVI-tym doprowadził do powstania w granicach Kościoła zachodniego szeregu nowych, niezależnych społeczności kościelnych. Te nowe Kościoły nie uznawały nad sobą jurysdykcji ani papieża rzymskiego, ani tym bardziej patriarchy konstantynopolitańskiego. Każdy z nich w obrębie poszczególnych krajów stał się suwerennym i nie uznawał żadnej pozakrajowej władzy kościelnej. Wobec patriarchatu wschodniego Kościoły Reformacyjne zajęły stanowisko neutralne. Natomiast kategorycznie

odrzuciły prymat i naczelną władzę nad sobą papieża rzymskiego. Ponieważ nauki swoje opierały wyłącznie na Piśmie św., jako jedynej normie ustroju i nauki Kościoła, przeto cytowane teksty biblijne poddały gruntownej rewizji, odrzucając egzegezę Kościoła rzymsko-katolickiego. Poza tym były zgodne z twierdzeniem Kościoła Wschodniego, że prymat papieski nie ma podstaw biblijnych ani historycznych i został przez biskupa rzymskiego przywłaszczony sobie samowolnie. I taka była doktrynalna i faktyczna sytuacja do chwili powstania ruchu ekumenicznego. Obecnie w związku z ruchem ekumenicznym wszystkie zainteresowane strony usiłują obiektywnie na nowo rozpatrywać od gruntu ten spór, stanowiący praktycznie największą przeszkodę do jedności.

III

POSTAWA REFORMATORÓW

Co naprawdę mówią zacytowane teksty biblijne? Jaka była egzegeza podanych tekstów w pierwotnym okresie Reformacji?

Cytujemy wypowiedzi Ojca Reformacji, ks. dra Marcina Lutra z pierwszego okresu Reformacji, nim rozgorzała zacięta walka między obozem Reformacji i Rzymem po dokonanym rozłamie.

W oświadczeniu Lutra z r. 1517 czytamy: „Gdyby papież nam przyznał, że Bóg usprawiedliwia grzesznika jedynie dla jego wiary w Chrystusa gotowibyśmy byli nie tylko nosić go na rękach, ale i nogi mu całować" (Komentarz Lutra do Listu do Galatów).

Luter o papieżu z r. 1518 m. in. tak pisze: „Przeciwników moich drażni, że ja jako pojedynczy człowiek ośmielam się wzywać ich do publicznej dyskusji, a przecież czynię to jako człowiek, który pod Twoim świętym autorytetem został powołany na nauczyciela Kościoła. Ale nie sprawia mi to troski, że mi zaprzeczają tego prawa, skoro otrzymałem je od Władzy Twojej Świętobliwości. Dla większego bezpieczeństwa czynię to jednak pod autorytetem Twojej Świętej Władzy i w cieniu Twojej opieki, Ojcze Najświętszy. Każdy człowiek dobrej woli nie może mi tego odmówić, że czynię to dla utwierdzenia Twojej Świętej Władzy i w czci dla kluczy Piotrowych. Dlatego upadam do Twoich stóp Ojcze Najświętszy i poddaję się Tobie cały i ze wszystkim, co posiadam. Czy mi pozwolisz żyć czy każesz umrzeć, czy dziełu memu pobłogosławisz, czy je potępisz — w każdym wypadku Twój głos będzie dla mnie głosem Chrystusa. Jeżeli zasłużyłem na śmierć, niech mi ją Bóg ześle, Błogosławię Jego Imieniu i niech On zachowa Ciebie w Swojej pieczy na wieki (według K. A. Messingera: *Der katholische Luther*, s. 163).

Świadectwa Lutra z r. 1528. Nawet jeszcze w r. 1528 Luter mówi do Zwingliego: „Uczy Święty Kościół papieski: wierzymy w prawdziwe Ciało Chrystusa w Komunii św." (Luter, W. A. 54, 145 i n. f.). W tymże samym roku Luter pisze: „Uznajemy, że także pod papieżem jest wiele chrześcijańskiego dobra, jest wszelkie chrześcijańskie dobro, mianowicie wyznajemy, że Kościół papieski posiada prawdziwe Pismo święte, prawdziwy chrzest, prawdziwy sakrament ołtarza, prawdziwe klucze do przebaczania grzechów, prawdziwy urząd kaznodziejski, prawdziwy katechizm, a więc: Ojcze nasz, Dziesięcioro przykazań, Artykuły wiary; powtarzam, że pod papieżem istnieje prawdziwe chrześcijaństwo, tak że jest ono prawdziwym Ciałem Chrystusowym (czyli prawdziwym Kościołem). Wszak wszyscy jesteśmy jeszcze pod papieżem i z tego posiadamy te dobra chrześcijańskie" (Luter W. A. 26, 147, cyt. wg E. Kinder. *Der Evangelische Glaube und die Kirche*, 76 i n.).

„Głos Twój uznaję za głos Chrystusa, który w Tobie panuje i przez Ciebie przemawia". Do słów Ewangelii św. Jana (r. 21) „Paś owieczki moje" — Luter dodaje prorocze słowa: „Nie ma wątpliwości, że cały świat przyjąłby z wyciągniętymi rękoma i we łzach Tego, który by postępował zgodnie z tymi słowami" (Luter W. A., II, s. 301). Do powyższych słów luterański arcybp ze Szwecji N. Soederblom pisze: „Nie potrzeba dodawać, że opinia Lutra o Watykanie byłaby dziś podobna, gdyby dożył do dzisiejszych papieży" (*Einheit der Christenheit* — s. 37).

Późniejsze wywody Lutra z okresu ostrej walki i bezwzględnej polemiki są tak pełne gwałtownej napastliwości, zarówno w treści, jak i w formie, że nawet polemika apologetyczna rezygnowała z cytowania tych pamfletów. W imię sprawiedliwości należy powiedzieć, że i obrońcy papiestwa z okresu walki reformacyjnej nie ustępowali pod względem niewybrednej napastliwości Lutrowi, a nieraz go nawet przewyższali. Dlatego pomija się ten okres, rezygnując z cytat obydwóch obozów. Chodzi wszak nie o jątrzenie dawnych ran, lecz o budowanie mostów zrozumienia i porozumienia. Do tego na szczęście dostarcza z obydwóch stron materiału także i przeszłość.

IV

STANOWISKO NOWOCZESNEJ TEOLOGII PROTESTANCKIEJ

Po aramejsku *Kepha* oznacza zarówno imię greckie *Petros*, jak i skałę — greckie *Petra*. Według poważnych teologów ewangelickich użycie aramejskiego wyrazu w greckim tekście Nowego Testamentu w stosunku do Piotra (Mat 16 18; i inne miejsca w No-

wym Testamencie) wykazuje wyraźnie, że chodzi o męski rzeczownik grecki: *Petros* (Gal 1 18; I Kor 1 12; 15 i 5 i n. Efez 2 20; Apok. 21, 14). Tak twierdzą poważni teolodzy protestanccy: J. Schmiewind: *Das Evangelium nach Matthäus,* s. 189, A. Harnack (w odniesieniu do tekstów Łukasza 22, 31). Podobnie i twierdzenie, że Piotr był w Rzymie, zostało już przez wielu teologów ewangelickich uznane (H. Lietzman: *Petrus und Paulus in Rom,* s. 171).

Stara teoria polemiczna, że słowa w Ewangelii św. Mateusza (16 18) zostały później tendencyjnie włączone celem udowodnienia prymatu Piotra, dziś już jest kwestionowana przez wszystkich teologów ewangelickich (Bullinger, Cullman, Harnack, Kattenbusch, Kohlmeyer, Schmiewind, Stauffer i inni). Prymat i nadrzędność Piotra, opierająca się na Ewangelii św. Mateusza (16 17) i św. Łukasza (22, 23) zostaje uznana przez coraz bardziej rosnącą liczbę teologów protestanckich. Ostatnim, najwybitniejszym jest niewątpliwie Oskar Cullman (*Petrus in Rom*). Opinię jego podziela wielu innych (E. Caspar, S. Euringer, R. Fler, J. Jeremias, F. Kattenbusch, M. Lackmann, A. Schlatter, K. L. Schmidt, E. Stuffer). Tekst Ewangelii św. Jana (21 15) według świadectwa wielu teologów ewangelickich jest niewątpliwym dowodem przewodnictwa Piotra w gronie apostolskim (W. Bauer, K. Bornhaüser, R. Bultmann, W. Heitmüller, E. Hirsch, J. Holtzmann, K. Horn, G. Spörri).

Prof. Welthausen twierdzi na podstawie tekstu św. Mateusza (16 17), że Piotr posiadał z przyznania Chrystusa autorytet nauczycielski. Prof. Th. Zahn postuluje, że tekst ten przekazuje Piotrowi prawo i obowiązek nauczania i kierowania w Kościele czyli „prymat". Jezus przekazał Piotrowi prawo nadzoru i zwierzchnie kierownictwo w Kościele (B. Weiss). Piotr był więc niewątpliwym autorytetem w pierwotnym Kościele z upoważnienia samego Chrystusa (E. Klostermann, W. Michaelis, J. Schmiewind i inni). Znany ewangelicki teolog prof. Bultmann tak mówi w swoim dziele o prymacie Piotra: „Piotr jest skałą Kościoła, czyli ludu Bożego na świecie, gdyż on był pierwszy, który poznał tajemnicę Chrystusa jako Zbawiciela świata i wyznał Go przed światem. Przedtem nazywał się Szymonem, synem Jonasza. Od chwili tego wyznania nazywa się *Kepha* — *Petros*, czyli mąż skalisty. On jest tym mocnym fundamentem, na którym został zbudowany Kościół. On jest nim dlatego, że Chrystus na Jego wyznaniu zbudował swój Kościół, że Jego wyznanie stało się początkiem zwiastowania ogarniającego cały świat. Od niego rozpoczęło się nasze chrześcijaństwo, od jego pierwszego kazania w Jerozolimie powstał nasz stan chrześcijański. Apostołowie byli tylko ludźmi, ale byli tymi wyjątkowymi ludźmi, którzy widzieli Chrystusa i byli naocznymi świadkami Jego zmartwychwstania i wywyższenia. Musiała to być na pewno

wielka i niezwykła chwila w życiu Jezusa, kiedy z ust Szymona padło po raz pierwszy wiekopomne wyznanie, skoro Chrystus z wyraźnym przejęciem, spontanicznie, ale niezwykle uroczyście odpowiada tak, jak nigdy dotąd do niego nie przemawiał: »Szymonie, synu Jonasza, Bóg ci to objawił i dlatego ty jesteś i będziesz Petros i na tobie zbuduję Kościół swój«". Nie na martwej skale, nie na słownej deklaracji, lecz na żywym człowieku, na wierzącym Piotrze, Chrystus zbudował i buduje Kościół swój. (Emil Brunner, *Fraumünster Predigten*, Zürich 1955.

W oczach jego współapostołów potwierdzeniem tej roli Piotra było to, że Zmartwychwstały ukazał się jemu pierwszemu (C. T. Graig, Światowy Kongres Ekumeniczny w Amsterdamie 1948 r.).

Gwoli przejrzystości i skoordynowania opinii nowoczesnej teologii protestanckiej cytujemy dosłownie dłuższy ustęp z książki ewangelickiego teologa E. Stauffera: *Petrus und die Urkirche*. „Czy Jezus założył Kościół? Teologia katolicka na podstawie Ewangelii św. Mateusza (16 18) odpowiada na to pytanie kategorycznym »tak«. W zacietrzewieniu polemicznym dawniejsza teologia protestancka kwestionując autentyczność wypowiedzi Mateusza (16 18) odpowiedziała nie mniej kategorycznym »nie«. Sytuacja ta trwała do chwili, gdy dwaj teolodzy ewangeliccy, prof. Kattenbusch i Kohlmeyer poddali krytycznej ocenie stanowisko teologii ewangelickiej i spowodowali zasadniczą zmianę w podejściu do tego zagadnienia, zmianę, która jeszcze nie osiągnęła swego szczytowego punktu. Idea Kościoła, prymat Piotra, a nawet sukcesja apostolska nie jest żadnym wymysłem pierwotnego nurtu papieskiego, lecz jest pochodzenia staro-kościelnego, a sięga nawet do przed-nowotestamentowej tradycji. Powyższa teoria znajduje dziś coraz większe uznanie w teologii protestanckiej i niezależnie nawet od jej potwierdzenia przez tekst Mateusza (16, 18). Wszak już Jan Chrzciciel zbierał wokoło siebie lud Boży, jednoczył go znamieniem chrztu św. i zwiastował przyjście Mesjasza, który chrzcić będzie ogniem i Duchem świętym. Jezus zaś nazwał Jana Chrzciciela swoim poprzednikiem (Mat 11 9), podejmując i uznając jego akcję organizacyjną (Mk 2 18; Mat 4 17; Jan 4 1 i n., 35 i n.).

Jezus przyjął nazwę Syna Człowieczego, a z pojęciem Syna Człowieczego od czasów proroka Daniela łączyła się idea ludu Bożego i Królestwa Bożego. Co najmniej więc w tym znaczeniu Jezus dążył do ustanowienia Kościoła. Powstający więc lud Boży gromadził w tym celu wokoło siebie. W dalszym ciągu tej akcji Jezus powołuje i gromadzi wokoło siebie podobnie jak Jan Chrzciciel uczniów, łączy ich w grono dwunastu apostołów, jako swoich wysłanników do dwunastu pokoleń Izraela. Tych dwunastu Jezus czyni zespołem, powołanym do wspólnego poselstwa i gromadzenia świę-

tych Pańskich pod sztandarem swego Mistrza i nakłada na nich i lud Boży wokoło nich obowiązek i odpowiedzialność płynące z otrzymanej misji (Mat 18 18; Łuk 22 24; Jan 20 21). Podobnie jak zespół dwunastu w środowisku gromadzonego ludu Bożego, tak Piotr w ich środowisku (dwunastu) zajmuje szczególne stanowisko. On w ich imieniu przemawia i składa decydujące wyznanie wiary (Mk 8 29; Jan 6 68). Nie jest on bynajmniej człowiekiem wyjątkowym, ani jako myśliciel, ani jako charakter. Nie tylko mówi także po ludzku, lecz nawet z natchnienia szatana (Mat 16 23). Ewangelie mówią o tym z bezwzględną szczerością, jak gdyby chciały w ten sposób polemizować z szczególnym wyróżnieniem Piotra w gronie apostolskim. W rzeczywistości jednak Ewangelie chcą w ten sposób podkreślić, że szczególne wyróżnienie Piotra jest z Woli i Łaski Bożej i nie jest związane z jakąkolwiek wybitnością jego osoby, aby żaden człowiek nie mógł się chlubić przed Majestatem Pańskim. „I odpowiadając Jezus rzekł: Błogosławionyś Szymonie, synu Jonasza! bo nie ciało i krew objawiły ci to, ale Ojciec mój, który jest w niebiesiech" — Mat 16 17. Wynika z tego, że ten apostoł, który już w gronie apostolskim posiadł przodujące stanowisko, ma w przyszłości otrzymać podobne stanowisko w powstającym Kościele Bożym. To mu już zapowiedział według jednomyślnego świadectwa wszystkich Ewangelii historyczny Jezus, nadając mu imię Piotr (por. S. ZKG — 1944 „Zeitschrift für Kirchengeschichte"), a potem potwierdził Zmartwychwstały Chrystus przez szczególne pełnomocnictwo, którego ślady znajdujemy w I Kor 15 5 i w Ewangelii św. Jana, 21 15.

Powołujemy się na początku na dotąd niedostatecznie uwzględnione słowa Łukasza: 22 31 32: „I rzekł Pan: Szymonie, Szymonie! Oto szatan zapragnął was, aby przewiać jak pszenicę. Alem ja prosił za tobą, aby nie ustała wiara twoja, i ty kiedyś nawróciwszy się utwierdzaj braci swoich".

Na czym polega według tych słów szczególna rola Piotra? Nie płynie ze szczególnych zdolności Piotra, lecz płynie z modlitwy przyczynnej Pana. Przeciwnik usiłuje zniszczyć powstający lud Boży, co w znacznym stopniu osiągnie. Jezus występuje tu jednak jako rzecznik i opiekun, lecz w nieoczekiwany sposób nie całego grona powołanych, a tylko swego jednego wybrańca. Osłaniając go przez modlitwę przyczynną i szczególną opiekę ratuje cały swój lud i swoją Sprawę. Chrystus Pan modli się za Piotra upadającego, aby Piotr zwycięski pocieszał i ratował cały lud Boży. W tych słowach jest wyraźnie oznaczone jedyne i skuteczne pośrednictwo Chrystusa za Kościół i lud Boży i z tego chrystologicznego zastępstwa wywodzi się rola i zadanie kościelne

Piotra. Piotr staje się zaś symbolem zadania wszystkich późniejszych urzędów i służb w Kościele dla budowania Królestwa Bożego i ratowania dusz ludzkich. Natykamy się tu po raz pierwszy na ideę pośrednictwa Kościoła i jednostki w Kościele. Nie jest to koncepcja organizacyjna, lecz porządek Boży w Jego Królestwie i w Kościele. I z tego porządku i tej roli Chrystusa wyprowadza się rola i zadanie Piotra, jako pierwszego w tym względzie Sługi i narzędzia Chrystusowego. Cytowane słowa znajdujemy wyłącznie w Ewangelii św. Łukasza, ale ich pośrednim potwierdzeniem jest tekst Mateusza (16), Mateusz wypowiada myśl Łukasza w innych słowach.

W obydwóch miejscach jest mowa o powstającym ludzie Bożym i o przeciwdziałaniu szatana. Znamienną rzeczą jest to, że ten nowo powstający lud Boży zostaje nazwany tym samym słowem, jakie stosowano do ludu Bożego w Starym Testamencie: *Ekklesia*.

Władza kluczy, która zostaje przekazana Piotrowi nie przekreśla uprawnień ludu Bożego *(Ekklesia)*, lecz ją obejmuje (Mk 13 34). Posiadaczem kluczy jest wywyższony Chrystus (Dz Ap 1 18; 3 7). Szafarzem ziemskim kluczów jest Kościół (Mat 18 15; Jan 20 23). Wykonawcą władzy kluczy jest Piotr, który to jednak czyni z upoważnienia Chrystusa w porozumieniu z Kolegium Apostolskim. „Dziwnym jest tylko, że Ewangelista Piotra, św. Marek, nic nie mówi o tak dla Piotra znamiennej roli. Tym bardziej znamiennym jest to, że o tym szczególnym pełnomocnictwie Piotra mówią dwaj wiarogodni i bezstronni świadkowie: Paweł i Jan. Według I Kor 15 5 Piotr był pierwszy, który dostąpił bezpośredniego objawienia od Zmartwychwstałego. Objawienia te noszą wybitne cechy powołania. (I Kor 15 5—8; Gal 1 16; 2 8). Wynika z tego objawienia, że pierwotne powołanie zawierało szczególne upoważnienia i zadania. Jak w pierwotnym powołaniu (Mat 16 19) Piotr otrzymuje władzę kluczy, tak z rąk Wywyższonego Chrystusa otrzymuje on dodatkowo pastorał nad całą trzodą, który będzie odtąd posiadał do końca swego życia (Jan 10 11; Mk 14 27; I P 5 4). Podobnie jak otrzymuje on odpowiedzialność za swoich współapostołów (Łuk 22 32), tak otrzymuje ją za cały Kościół (Jan 21 15)". (E. Stauffer: *Die Theologie des Neuen Testamentes*, 1947).

V

STANOWISKO PROTESTANCKIEJ TEOLOGII EKUMENICZNEJ

Prof. Stauffer tak pisze: „Świadectwa Biblii i starokościelnej tradycji nie pozostały bez wpływu na współczesną teologię protestancką. Wywołały one nowy ruch pozytywnego badania tej sprawy, który trwa nadal. Teoria o następcach Piotra w Rzymie nie jest wynalazkiem późniejszych papieży, celem umotywowania ich uprawnień". Prof. O. Cullman zaś mówi: „Kościół nigdy nie był i nie może być bez zwierzchniego kierownictwa".

R. Bauman w swoim dziele *Ewangelische Romfahrt*, które jest wynikiem długoletnich studiów Biblii i pierwotnego Kościoła, daje wymowne świadectwo na rzecz prymatu Piotra w gronie apostolskim, oraz w pewnym zakresie jego następców w biskupstwie rzymskim. Ewangelicki teolog dr Richter stwierdza niewątpliwy fakt powołania przez Apostołów swoich następców. Byłoby więc zdaniem Richtera dziwnym, gdyby jedynie apostoł Piotr nie powołał swego następcy, przekazując mu jednocześnie także swoje kierownicze funkcje w gronie apostolskim (W. Richter w „Una Sancta", H. I.).

Teolog M. Lackmann na podstawie długoletnich studiów stwierdza: „Jest błędem wiary i nauki kościelnej, jeżeli się twierdzi, że naczelne kierownictwo Kościoła może być regulowane według praktycznych wymogów czasu lub też każdorazowej decyzji zmiennych czynników kościelno-ustrojowych. Podobnie jest błędem wiary i nauki kościelnej twierdzenie, że jedność i cele Kościoła mogą być osiągnięte z pominięciem przez Chrystusa ustanowionego Urzędu i porządku kościelnego" (M. Lackmann: *Ein Hilferuf aus der Kirche für die Kirche):* „Jezus powiedział do grona apostolskiego: »Kto was słucha, ten mnie słucha« (Łuk 10 16). Ale jednocześnie powierzył jednemu z nich osobistą misję kierownictwa, nazywając go skałą — Piotrem, której moce piekielne nie przemogą (Jan 21 15; Jan 1 42; Mat 16 18). Nie jest prawdopodobne, żeby misja grona apostolskiego miała trwać, natomiast nie miałaby trwać szczególnie ważna misja jednego z nich".

„To zagadnienie stawia przed ewangelickim ruchem ekumenicznym pytanie, gdzie w swojej koncepcji ruch ten upatruje wykonanie tego zlecenia Chrystusowego. Jeżeli biskup rzymski według najstarszej tradycji dziś przez egzegezę na ogół uznawanej zgłasza swoje uprawnienia do tego przez Chrystusa ustanowionego urzędu, to eklezjologia ewangelicka nie może uchylić się od zajęcia stanowiska konkretnego wobec samej sprawy i wobec jej historycznej realizacji. Z pewnością byłoby błędem i zlekceważe-

niem zarządzenia Chrystusowego gdyby protestancki ruch ekumeniczny chciał zrezygnować z centralnego ośrodka i symbolu jedności Kościoła" (Hans Asmussen: *Die Katholizität der Kirche, Rundbrief*).

Na ewentualny zarzut, że cytowani teolodzy ewangeliccy nie są miarodajni, czyli uprawnieni i zdolni do dialogu ewangelicko-katolickiego, ponieważ nie reprezentują tradycyjnego kierunku teologii ewangelickiej, nie będąc typowymi jej przedstawicielami, luterański teolog dr Asmussen odpowiada: „Zarzutem tym sfery ewangelickie powinny się posługiwać ostrożnie. Jeżeli bowiem ewangelicyzm nie uznaje praw jednostki do wypowiadania przekonania uzyskanego na podstawie poważnych studiów biblijnych, wtedy przestaje on być ewangelicyzmem i jest zaprzeczeniem najbardziej istotnej tradycji ewangelickiej. Posługiwanie się takim argumentem prowadzi bezpośrednio do sfałszowania podstawowej zasady ewangelickiej. Nie zaniechanie tej tradycji prowadzi ewangelicyzm nie do jego wypełnienia, lecz wręcz przeciwnie. Musi on bowiem na drodze podstawowej zasady swego powstania i rozwoju szukać i znaleźć swoje ostateczne wypełnienie. Trzeba przeto z radością witać szczere i samodzielne wypowiedzi zasadnicze". (H. Asmussen, s. 19).

„Kto uczciwie pragnie jedności z Kościołem ten nie może uchylić się od przyznania i przyjęcia zasady ośrodka tej jedności (*centrum unitatis*). Nie może uchylić się od szukania i uznania tego ośrodka tam, gdzie on historycznie powstał i mimo wszystkie słabości i błędy ludzkie jako jedyny po dzień dzisiejszy został zachowany": (F. Heiler, w „Hochland", Dezember 1956, s. 137).

VI

ŚWIADECTWO OKRESU STAROKOŚCIELNEGO O AUTORYTECIE BISKUPA RZYMSKIEGO

W pierwotnym Kościele natykamy się od samego początku na wyraźne ślady uznawania moralnego autorytetu Piotra przez wybitne jednostki pierwszych wieków chrześcijaństwa.

Klemens rzymski przysyła w 97 r. do zboru w Koryncie napomnienie do posłuszeństwa wobec prezbiterów. A. Harnack stwierdza, że żaden z biskupów nie złożył podobnego skutecznego świadectwa w sprawie jedności Kościoła. Świadczy to o powszechnym, dużym autorytecie biskupa rzymskiego. Ignacy z Antiochii (109) nazywa Kościół w Rzymie przewodniczącym związku gmin chrześcijańskich. Ireneusz z Lyonu (r. 180) wylicza kolejno biskupów rzymskich i dodaje: „Ponieważ byłoby zbyt trudnym i skomplikowanym zadaniem wyliczanie następstwa apostolskiego

w innych Kościołach, czynię to tylko dla największego, »powszechnie szanowanego« Kościoła w Rzymie, wywodzącego się od dwóch największych apostołów: Piotra i Pawła. Z nauką bowiem tego najważniejszego Kościoła, dla jego zasług i starszeństwa *(propter potentiorem principalitatem)* muszą być w zgodzie wszystkie inne Kościoły. W nim bowiem przechowała się wiernie tradycja apostolska" (*Adversus haereses*, III, 3, 2). Papież Wiktor I (189—199) ekskomunikował heretyka Teodozjusza i nakazał Kościołowi Małej Azji stosowanie rzymskiego porządku wielkanocnego. Papież Zephyrinus (199—217) potępił herezję Montanusa. Papież Kallistus (217—222) powołał się dla poparcia swego autorytetu na Ewangelię św. Mateusza (16 18). Papież Stefan (254—257) uznał ważność chrztu dokonywanego przez heretyków i zakazał jego powtarzania. Uczynił to powołując się wyraźnie na swoje naczelne stanowisko w całym Kościele. Cyprian z Kartaginy w latach 250-tych nazywa Kościół Rzymski Matką i korzeniem wszystkich Kościołów (Ef 48 3), jako katedrę Piotra, jako Kościół centralny, który stał się źródłem jedności wszystkich biskupów (Ef 59 14). Całe piśmiennictwo Cypriana jest świadectwem jego przekonania, że Stolica Piotrowa w Rzymie jest źródłem i podstawą jedności Kościoła (O. Cullmann, *Petrus*, 179). Ambroży (333—397) nauczał: Gdzie jest Piotr, tam jest Kościół (Psalm 40, 30). Święty Hieronim (340—419) pisze do papieża Damazego: Wiem, że Kościół jest zbudowany na opoce (Piotrze) (Ef 15 2).

Św. Augustyn (354—430) świadczy: Potępienie przez papieża Innocentego I Pelagiana jest ostatecznym wyrokiem potępienia. Dwa Sobory posłały swoje uchwały do Rzymu, który je zatwierdził i tym samym sprawa jest ostatecznie załatwiona *(Roma locuta, causa finita est)*. Podobnie papież Leon I miarodajnie zatwierdza uchwały Soborów: Efeskiego i Chalcedońskiego.

VII

ARGUMENTY TEOLOGICZNE I SOCJOLOGICZNE

„Nie wyście mnie obrali, alem ja was obrał i postawiłem was, abyście szli i przynieśli owoc i żeby owoc wasz trwał, aby to, o cokolwiek byście prosili w imieniu moim, dał wam" (Jan 15 16). Te słowa Jezusa skierowane do apostołów nie odnoszą się tylko do nich, lecz są podstawą odwieczną stosunków między Bogiem a człowiekiem. Nie są przeto one zasadą organizacyjną, lecz — ontologiczną Kościoła Chrystusowego. Na początku był Bóg, a nie człowiek. Na początku był Bóg, a nie lud Boży; a przewodnika ludu Bożego nie wybiera sobie lud, lecz Bóg stawiał swoich pełno-

mocników na czele swego ludu. Byli nimi patriarchowie, a potem Mojżesz, jego następca Jozue, później niektórzy królowie i wszyscy prorocy aż po Jana Chrzciciela. Gdy nieraz w dziejach swoich lud Boży odstępował od tej zasady, uznając za swego poprzednika człowieka narzuconego mu przez czynniki postronne, lub wybranego według własnego upodobania a nie z powołania Bożego, prowadziło to zawsze na manowce, a nieraz do katastrofy. Wtedy owczarnia była bez pasterza, bo najemnik mógł być przecież tylko wilkiem w owczej skórze. Drabina, która łączy niebo z ziemią, Boga z człowiekiem była zawsze budowana odgórnie. Człowiek mógł o niej tylko śnić, tak jak Jakub w tęsknej wierze. Jeżeli zaś próbował budować ją oddolnie własną mądrością i mocą, a nawet wiarą i pobożnością. kończyło się to zawsze podobnie jak z budową wieży Babel. Jednym z niepojętych nonsensów teologicznych, wyrosłych z kontrowersyjnej apologetyki protestanckiej, było i jest twierdzenie, że Chrystus nie założył żadnego historycznego, widzialnego Kościoła, a są tylko konkretne przejawy wiary w Boga pojedynczych ludzi i grup współwyznawczych. Twierdzenie tym dziwniejsze u naukowców teologicznych, że stoi ono w jawnej i jaskrawej sprzeczności nie tylko z socjologią i historią, lecz z wyraźnymi faktami biblijnymi Starego i Nowego Testamentu. Tak jak każdy poszczególny Kościół konfesyjny, tak i Jedność Kościoła chrześcijańskiego musi się ujawnić symbolicznie i realnie w osobie swego upełnomocnionego reprezentanta. Ale w jaki sposób należy go szukać i ustanowić? Tak może i musi pytać człowiek i naród w zakresie swoich ziemskich, doczesnych spraw, dążeń i celów. Ale tak nie może pytać i szukać lud Boży w Kościele Bożym. Kościół nie jest bowiem ani demokracją, ani ochlokracją, ani dyktaturą, ani oligarchią, lecz teokracją. I dlatego nawet w swoim ziemskim, historycznym kształcie musi nosić znamiona swego nadprzyrodzonego pochodzenia. „Nie wyście mnie obrali, alem ja was obrał" — mówi Chrystus do swoich uczniów, mówi zawsze i wszędzie do wszystkich swoich wyznawców. My go szukamy, ale znajdujemy Go tylko dlatego, że i On nas szuka. To nie apostołowie wybrali sobie Jezusa za swego Mistrza w tajnym, czy jawnym głosowaniu. To On ich powołał i uczynił swoimi apostołami. Stąd ich stosunek do Niego był inny niż do wszystkich innych władz i instancji rządzących. Stąd też nie oni zgodnie z prawami socjologii, demokracji czy ze względów praktyczno-organizacyjnych wybrali sobie później przewodnika czy ustanowili nad sobą naczelnika. To Chrystus własną, nieskrępowaną wolą powołał jednego z nich na ich przewodnika. I jednocześnie dał im i Jemu jakże odmienną od wszystkich ludzkich konstytucję i metodę rządzenia: „Kto spośród was chce być pierwszym, niech stanie się

sługą wszystkich" (Łuk 22 26). I dla większej jasności i wykluczenia wszelkich nieporozumień i wykrętów dał im przy innej okazji wzór potwierdzający to prawo Królestwa Bożego (umycie nóg: Jan 13 13—17). Królestwo Boże, aczkolwiek jest na świecie, musi być rządzone według praw nie tego świata, lecz przez Boga dla Jego Kościoła ustanowionych. Są one inne w Nowym Przymierzu aniżeli w Starym. Ich podstawą jest jedno nowe słowo, nowy tytuł króla w tym Państwie Bożym: Ojcze nasz. Lud Boży więc nie jest państwem, nie jest stowarzyszeniem, nie jest przypadkowym zgromadzeniem, lecz jest rodziną i to rodziną Bożą. Dlatego jest rządzony przez Ojca w niebie i na ziemi. Dlatego jest prowadzony przez patriarchów (ojców), przez prezbiterów (starszych braci), i przez diakonów (młodszych braci). I dlatego jest i musi być w Kościele hierarchia. Jest to święte starszeństwo służenia i poświęcenia, które jest cechą każdej rodziny ludzkiej na ziemi. Nie wolno więc wyrzekać się ojcostwa Bożego, jeżeli się chce być dziecięciem Bożym, ani ojcostwa duszpasterskiego, jeżeli się chce być Owczarnią Chrystusową. Ale ten Chrystusowy, ten kościelny paternalizm i fraternalizm nie ma nic wspólnego z klerykalizmem, który był i jest tylko w szaty kościelne przybranym instynktem władczym panowania. Klerykalizm to swoje panowanie gruntował na ziemskich środkach i emblematach władzy. Wykonywał to swoje władztwo za pomocą świeckich środków kontroli myśli i słowa setkami przepisów administracyjno-dyscyplinarnych prawa kanonicznego. Zrozumiał to papież Jan XXIII, który zstąpił z tronu władcy kościelnego i stał się Ojcem, prawdziwym patriarchą według serca Ojca świętego w niebiesiech dla wszystkich ludzi, którzy nie pogardzili Jego dobrocią. Także i Jego następca Paweł VI szlachetnym, śmiałym i z pewnością nie tylko symbolicznym gestem zdjął z głowy potrójną koronę i złożył ją na ołtarzu ku chwale Bożej i ku pożytkowi najbiedniejszych braci swoich. I tu zaiste jest chwila, w której bije godzina na dziejowym zegarze Kościoła, w której chciałoby się powiedzieć trawestując słowa Chrystusowe: „Kto ma oczy ku patrzeniu, niechaj patrzy, kto ma uszy ku słuchaniu, niechaj słucha", kto ma rozum do zrozumienia, niechaj zrozumie. Rozumieją to prawdziwi protestanci a raczej ewangelicy. I tak prof. dr Jean Louis Leuba ze Szwajcarii na Kirchentagu w Monachium powiedział: Podział katolicko-ewangelicki nie jest ostateczny i nie jest niemożliwy do przezwyciężenia. Różnica w pojęciu apostolatu nie polega na pytaniu o jego istotę, lecz jego wykonanie. Jak mówi prof. Barth, polega nie na pytaniu „co"?, lecz na pytaniu: „jak"?

W zakresie apostolatu ze strony ewangelickiej, także i w pojmowaniu istoty apostolatu i stanowiska papieża, nie jest zgłoszony

zasadniczy sprzeciw, lecz jedynie zastrzeżenie co do pytania „jak"? — czyli realizacji tych instytucji. „W zagadnieniu »jak«? nie są wnoszone zasadnicze zastrzeżenia przeciwko skoncentrowaniu apostolatu w osobie Piotra, ani przeciwko możliwości istnienia prymatu w Kościele, lecz tylko o ich pojmowanie i wykonywanie, które mogłoby być uzgodnione z Watykanem" (K. Barth, *Kirchendogmatik*, I/1106).

Pozostaje jeszcze zagadnienie następstwa, czyli tzw. sukcesji apostolskiej w ogóle, a Piotrowej w szczególności. Widzimy, że w świetle zacytowanych wypowiedzi i w świetle dzisiejszych osiągnięć egzegetycznych nie budzi ona zasadniczych zastrzeżeń. Jest to raczej zagadnienie eklezjologiczne aniżeli soteriologiczne. Ale pozostaje drugie pytanie: dlaczego ta szczególna sukcesja Piotrowa ma być związana z Rzymem? Na to pytanie odpowiada historia. A ludziom wierzącym za pośrednictwem historii Opatrzność. Pierwszą siedzibą apostoła Piotra i wszystkich apostołów była Jerozolima. I takby pozostało, gdyby temu sprzyjał bieg historii. Lecz on był temu wręcz przeciwny. Stolica chrześcijaństwa na skutek procesów historycznych przeszła do Rzymu. Czy na zawsze? Apostoł Paweł wierzy, że nie. I ja także. Bogu to tylko wiadomo. A może jednak Sąd Ostateczny, Sąd Chrystusowy odbędzie się tam, gdzie odbył się Sąd nad Chrystusem? A sprawiedliwość Boża wzniesie Mu ostatni i ostateczny Tron na ziemi tam, gdzie Sprawiedliwość ludzka zbudowała Mu szubienicę — Krzyż na Golgocie! Podziwu godną i niepojętą rzeczą jest niesłychana żywotność kościelnego Rzymu. Zwycięsko przetrwał on liczne burze i katastrofy. Z własnych upadków, spowodowanych grzechem i błędami powstawał wciąż na nowo jak feniks z popiołów do nowego życia i do nowej chwały. Najbliższym nam, a może najbardziej rewelacyjnym i przekonywującym dowodem tego nadprzyrodzonego biegu jego historii są ostatnie lata. Już od wieków, a może nigdy przedtem obecna „Stolica Apostolska" nie cieszyła się takim autorytetem i takim powszechnym uznaniem jak dziś, dzięki dwom ostatnim papieżom. I to przede wszystkim Janowi XXIII. Nie uczynił wszak nic osobliwego i nie dokonał żadnego cudu. Był tylko człowiekiem, ale człowiekiem Bożym. I to wystarczyło.

Pozostaje jeszcze najbardziej kontrowersyjne zagadnienie: nieomylność i wszechwładza papieża, uchwalona na Soborze Watykańskim I. Nie znajdujemy do tego żadnej podstawy ani w Biblii, ani w dziewiętnastowiecznych dziejach Kościoła Powszechnego, ani tym bardziej w różnorodnych rządach wszystkich papieży. Znajdujemy jednak początek rozwiązania tego zagadnienia w uchwałach Watykańskiego Soboru II., w enuncjacjach Jana XXIII i Pawła VI i w wypowiedziach katolickich teologów

ekumenicznych. Nieomylny jest tylko Bóg. Absolutną jest tylko Prawda Boża. Nasze o niej myśli i wyobrażenia, nawet i te oparte o słowa biblijne są tylko nieudolną i zawsze niedoskonałą próbą wyrażenia tej Prawdy. Ale te próby podejmowane w przeciągu wieków przez Sobory, hierarchów i teologów prowadzą dzięki pomocy Ducha świętego do coraz bardziej zrozumiałego i adekwatnego ich wyrażania. Nie są one doskonałe, ale są w swoim czasie miarodajne i obowiązujące. I tak pozostanie do końca naszego eonu.

A Bóg sam i Jego absolutna Prawda są i pozostaną dla człowieka na tej ziemi niewyrażalne i niewyobrażalne w całej pełni i doskonałości. „Albowiem teraz widzimy przez zwierciadło, niby w zagadce, a wówczas twarzą w twarz; teraz poznaję w części, a wówczas poznam tak, jak poznany jestem" (1 Kor 13 12).

Dodatek 1

ROZWIĄZANIE EKUMENICZNO-KATOLICKIE

Podajemy poniżej ekumeniczne rozważania i propozycje na temat prymatu biskupa rzymskiego, znakomitego, powszechnie znanego katolickiego teologa szwajcarskiego ks. dra O. Karrera z Lucerny:

1) Prymat Piotra został w Kościele ustanowiony przez samego Chrystusa. Pan nie wysłał Kościoła na podbój świata z zapieczętowanymi rozkazami, które dopiero w drodze miały być odczytane. Ale prymat Piotra nie jest identyczny z papalizmem, który byłby uprawniony do lekceważenia w Kościele uprawnień nadanych przez Jego Założyciela innym apostołom i ich następcom na urzędzie biskupim. Urząd Piotra nie jest ośrodkiem rozkazodawstwa, lecz rozjemstwa w kwestiach spornych i w tym celu został przez Chrystusa ustanowiony, jako odpowiadający potrzebom i pożytkowi Kościoła.

2) Urząd rozjemcy, według intencji Pana Kościoła, ingeruje w sprawach, które przekraczają możliwości i odpowiedzialność pojedynczego biskupa, względnie regionalnego patriarchy do uzgodnienia odmiennych poglądów pojedynczych biskupów. Dopóki nie zachodzą podobne sytuacje, nie istnieje konieczność interwencji ani nawet ingerencji Urzędu Piotrowego. W okresie prześladowania Kościoła nie było możliwości ani warunków do teologicznego określenia i sprecyzowania jego funkcji. Podobnie nie było także warunków do podobnej akcji w zakresie eklezjologii i chrystologii, a mimo to życie i potrzeby Kościoła praktycznie

kształtowały pewne kierunki i zasady, które następnie w nowych, sprzyjających warunkach znalazły swoje sformułowanie proklamowane na Soborach w Nicei i Chalcedonie. Także i zagadnienia grzechu pierworodnego i zbawienia oraz działania Łaski, poczęły się krystalizować od IV wieku.

3) W okresie konstantyńskim większość biskupów była, według gorzkiej uwagi Grzegorza z Naziansu, biskupami cesarskimi, którzy pod naciskiem lub ze względów ludzkich byli skłonni do poddania się woli cesarza, narzucającego Kościołowi arianizm. Było i pozostanie zasługą biskupów (patriarchów) rzymskich, jak papieży: Juliusza, Damazego, Innocentego i Leona, że Kościół został utrzymany przy prawdziwej wierze.

4) Napięcie pomiędzy episkopalnymi i papistycznymi kierunkami w Kościele, analogicznie jak między władzą Kościoła a wolnością pojedynczego sumienia, stanowi charakterystyczną i nieoddzielną cechę istoty Kościoła, utrzymującą w nim świadome życie kościelne i nieustanne szukanie i świadczenie o Prawdzie Bożej. Urząd Piotrowy jest więcej tamą przeciwko błędom w Kościele, aniżeli życiodajnym źródłem nauki Kościoła. Jest w zasadzie i przeważnie czynnikiem regulującym, który w opatrznościowym sensie przyczynił się zgodnie z intencją i wolą Chrystusa do sprecyzowania i zachowania w Kościele zasadniczych prawd Ewangelii w zakresie ustalenia Kanonu Pisma św., chrystologii, dogmatu o Trójcy św., ochrony praktyki chrztu św., co bez jego istnienia historycznie nie można by sobie wyobrazić (O. Karrer, *Das Petrusamt in der Frühkirche* in *Festgabe Josef Lortz*, I, s. 524).

Dodatek 2

WYPOWIEDŹ PAWŁA VI

„W szczególności obarcza nas troską okoliczność, że wielu braci odłączonych uważa nasz urząd papieski za niemal największą przeszkodę do zjednoczenia i twierdzi, że rezygnacja z prymatu papieskiego znakomicie ułatwiłaby dialog zjednoczeniowy. Urząd ten jest wszak z ustanowienia Chrystusowego, który nim obdarzył apostoła Piotra, po którym niewątpliwie w intencji Zbawiciela przejęli go następcy Piotra w Rzymie.

Prosimy usilnie naszych braci odłączonych, aby zastanowili się poważnie nad bezpodstawnością swojego twierdzenia. Czyż żądanie rezygnacji z tego urzędu nie jest równoznaczne z żądaniem, aby Kościół katolicki przestał być tym, czym jest? A poza tym czyż z utratą tego ośrodka jedności, dotąd istniejąca jedność w Ko-

ściele nie zostałaby poważnie zagrożona, a nawet z biegiem czasu utracona? Nadaremnie potem usiłowanoby znaleźć nowy symbol jedności na miejsce autentycznego, przez Chrystusa ustanowionego i skutecznego. Słusznie twierdził św. Hieronim, że z utratą jedności w prymacie papieża powstałoby tyle schizm w kościele, ilu jest teologów. Chciejmy uwierzyć, że ten nadrzędny czynnik w Kościele nie jest wyrazem dążenia do supremacji w imię duchowej pychy czy ludzkiej żądzy władzy, lecz pierwszeństwa służby, pomocy i miłości. Nie jest pustym frazesem, jeżeli się temu piastunowi tego urzędu nadaje tytuł: Sługa, sług Bożych (*servus servorum Dei*). (III część encykliki *Ecclesiam Suam*)

Ks. Zygmunt Michelis

TOMASZ PODZIAWO MIC

ROZŁAM MIĘDZY WSCHODEM A ZACHODEM

ODKĄD wiara św. Pawła pozwoliła mu przenieść ośrodek Kościoła z ciasnych granic własnego narodu na łono świata helleńskiego, Kościół szybko rozszerza się na wszystkie cztery strony świata wykraczając poza granice Imperium Rzymskiego. Katolickość Kościoła jest dobrze rozumiana. Tworzy ona jedność nie tylko w wielości lecz i w rozmaitości. Chrześcijaństwo wszędzie przybiera formy swoiste, swoiste wyrażenia mające przemawiać do ludzi ich własnym językiem, ich kulturą. Widzimy wówczas powstawanie wielu obrządków i rytów liturgicznych, aby pamiątka Eucharystii była obwieszczana w rodzimym słowie. Ryty te promieniują z dwóch wielkich metropolii Wschodu: Aleksandrii w Egipcie i Antiochii w Syrii. Ryty te, zwłaszcza, pochodzące z Antiochii dały początek licznym obrządkom i ekspresjom liturgicznym: armeńskiej, syryjskiej, chaldejskiej, bizantyńskiej a nawet pośrednio naszej rzymskiej. Dzięki tej rozmaitości rytów, będącej wyrazem bogactwa Kościoła Powszechnego, powstaje na Wschodzie pojęcie jedności tegoż Kościoła nieco inne, niż na Zachodzie. Brak ożywionych stosunków, a nawet łączności ze Wschodem w okresie późniejszym spowodował paradoksalne zjawisko, że Zachód chrześcijański, który jako główną cechę Kościoła przyjmował katolickość, rozumiał tę cechę znacznie gorzej od Wschodu, bo tylko jako ilościowo-przestrzenną, podczas gdy Wschód dotychczas łączy z katolickością jeszcze pojęcie rozmaitości o charakterze jakościowym. Różne też powstały pojęcia jedności Kościoła na Wschodzie i Zachodzie.

Jak wyglądała jedność Kościoła w czasach Apostolskich? Głową Kościoła lokalnego był biskup, mianowany przez Apostołów, a po ich śmierci wybierany przez kolegium kapłanów, które stanowi z nim jedno. Lud brał zazwyczaj również udział w tym wyborze. Biskup jako zwierzchnik Kościoła lokalnego utrzymuje łączność z innymi biskupami, a szczególnie z tą Stolicą Apostolską,

która zrodziła jego Kościół lokalny, a została założona przez jednego z Apostołów. Następca tego Apostoła później nazwany patriarchą, jednoczy wszystkich biskupów danego patriarchatu, sam zaś utrzymuje łączność z innymi patriarchami, zwłaszcza zaś z następcą św. Piotra, biskupem Rzymu, który łączy wszystkich patriarchów jako ich zwierzchnik w jeden Kościół Powszechny. Tu jednak od początku zachodzi ważne nieporozumienie. Zachód posiada tylko jedną Stolicę Apostolską, która jest jednocześnie Stolicą Prymasowską. Prymat na Wschodzie był uznawany jako nieomylność obiecana przez Chrystusa Pana Piotrowi i jego następcom i jako najwyższy trybunał Władzy Sądowniczej. Natomiast Zachód, nie wyłączając wielu papieży, uważał prymat za pełnię władzy jurysdykcyjnej, czyli rządzenia zarówno nad całym Kościołem jak i jego poszczególnymi członkami. Takie pojęcie obce było na ogół Wschodowi, gdzie każda Stolica Apostolska zatwierdzała biskupów w przyznawanych jej granicach. Stało się to w sposób całkiem naturalny, ponieważ stolice te jak i same społeczności chrześcijańskie zwane kościołami zostały założone bezpośrednio przez Apostołów i również jak kościoły, którym dały początek, powstały niezależnie od stolicy Piotrowej w Rzymie. Zwracały się też do tej ostatniej jedynie dla otrzymania nieomylnego rozstrzygnięcia jakiejś kwestii spornej w sprawach wiary lub jako do najwyższej instancji Sądowniczej. Na Zachodzie prawa Stolicy Apostolskiej stopniowo przyjęły w świadomości wiernych dość odmienny charakter, mianowicie uprawnienia Stolicy Apostolskiej jako patriarchatu zlały się w jedno pojęcie z uprawnieniami prymasowskimi Papieża jako Następcy św. Piotra. Stąd nie do pomyślenia była i pozostała niezrozumiałą na Wschodzie praktyka zachodnia, że biskupi mianowani na jakąś stolicę zostają później przenoszeni z łatwością do innych stolic, jak proboszczowie z jednej parafii do drugiej. Nikogo więc tu nie zdziwi, jeśli pewnego dnia pojęcie biskupa jako głowy swojego Kościoła wyda się na Zachodzie jakby lekko przyćmione. Rozumiemy też, że któregoś dnia rozpowszechni się na Zachodzie może nawet wśród biskupów pewna mentalność, która praktycznie rzecz biorąc będzie widziała w biskupie tylko zwykłego przedstawiciela powszechnej Stolicy Rzymskiej, nawet jeżeli doktrynalnie będzie się utrzymywać nadal, że biskup jest ojcem swojego Kościoła.

W chrześcijaństwie znalazły cel swych poszukiwań zarówno Wschód jak i Zachód. Zanim jednak zdążyły one, tzn. te dwa odłamy ludzkości odrodzić się w duchu i prawdzie, aby stać się nową ludzkością, potrafiły już wycisnąć na samym chrześcijaństwie pieczęć swej jednostronności. Kościół Wschodni nie zdołał uzupełnić pierwiastka wschodniego, polegającego na biernej uległości wobec

bóstwa, pierwiastkiem czynnym Zachodu, którym jest inicjatywa twórcza człowieka. Oba pierwiastki są jednakowo potrzebne Kościołowi i właśnie nieznajomość tej prawdy stała się przyczyną, że zjednoczone w Kościele narody Wschodu i Zachodu wkrótce rozeszły się w pojmowaniu samego Kościoła. Zamiast tedy szukać u siebie nawzajem uzupełnienia swej jednostronności, każdy zaczął szukać tylko swego, przyjął swoją jednostronną koncepcję za jedynie prawidłową i bezwzględnie obowiązującą.

Ideał Kościoła został wyrażony w dogmacie Wcielenia. Jak w Chrystusie dwie natury, Boska i ludzka, nie zlały się ani stopiły w jedną, lecz istnieją obie doskonale uzgodnione i zharmonizowane ze sobą, tak i w Kościele chodzi nie o pochłonięcie jednego pierwiastka przez drugi, lecz o ich uzgodnienie. Tymczasem różnica teoretyczna poglądów przy jednoczesnym braku dobrej woli doprowadziła do rozłamu praktycznego.

Wschód, zachowujący jedynie prawdziwą wiarę w cudownym obramowaniu przepięknej liturgii i zaprzeczający jej w życiu praktycznym, nie był w stanie zrozumieć, że pierwiastek ludzki może również mieć miejsce obok Boskiego w Kościele. W ten sposób powstaje do dziś dnia trwający monofizytyzm eklezjologiczny u niektórych teologów prawosławnych, uznających w Kościele jedynie pierwiastek boski.

Zasada wolności indywidualnej, realizująca się w życiu mnicha wschodniego, jest zasadą wolności czysto wewnętrznej, ukształtowanej w dobie hellenizmu. Przemyślany do końca ideał człowieka doskonałego jest tedy na Wschodzie z natury swej ideałem anarchicznym i tym potężniejszy jest kontrast, w jaki ideał ten wpada w stosunku do konkretnego uformowania się życia społeczno-politycznego w despotycznym państwie bizantyńskim. Między jednostką, ujętą w jej wewnętrznej istocie jako wolną, a państwem będącym wykładnikiem przymusu i konieczności zjawia się biegunowe przeciwieństwo, jakie zachodzi w ujmowaniu przez Wschód stosunku duszy do ciała, dobra do zła. Stąd też płynie faktyczna podrzędność Kościoła w stosunku do Państwa, podrzędność, która z racji kontrastowego odczuwania pomienionej pary przeciwieństw, dojść czasem może aż do uległości prawie niewolniczej i do ubóstwiania władzy świeckiej, by przejść w pewnym momencie do nihilizmu wobec więzi państwowej lub nawet do koncepcji Państwa-szatana. Zachodzi tu zjawisko wysoce charakterystyczne: dwojenie się w wartościowaniu rzeczywistości i ideału, czyli tzw. ambiwalencji wartości. Jakiż to stanowi kontrast z zachodnimi koncepcjami społeczno-politycznymi św. Augustyna, rozwiniętymi w *De civitate Dei*. Państwo doczesne nie jest tu bynajmniej identyczne z państwem szatana, jak znowu, z drugiej strony, Kościół, w tym

stadium, w którym obejmuje on życie człowieka wędrowca, nie jest jeszcze Państwem Bożym. Światła i cienie odmiennie są tutaj ujęte, aniżeli w koncepcjach wschodnich. Kontrast jednostki i państwa został tu bowiem złagodzony, a uwzględnienie pierwiastków doczesności przez Kościół uzdolni go do potężnej próby przeobrażenia się w Państwo. Rozpatrywane od tej strony przeciwieństwo Wschodu i Zachodu przedstawia antytezę: cezaropapizmu i teokracji papieskiej, zwanej przez polemistów wschodnich papocezaryzmem.

Widzimy zatem, że istnieje pewien głębszy związek pomiędzy koncepcją jaźni indywidualnej na Wschodzie, a panującym w krajach wschodnio-chrześcijańskich stosunkiem Kościoła do Państwa. Bezwzględna przewaga pierwiastków zaświatowych w uczuciu religijnym sprzyjała zagłębianiu się we własnym świecie wewnętrznym, lecz wolność ta świata wewnętrznego stała się na Wschodzie „wolnością nie z tego świata" i nie mogła się ujawnić w doczesnym życiu społeczno-politycznym. Zasada „oddajcie cesarzowi, co cesarskie, a Bogu, co boskie" przeobraziła się na Wschodzie w niesprowadzalny dualizm wolnościowego ideału, głęboko utajonego w sercu, i żelaznej rzeczywistości; w niesprowadzalne przeciwieństwo ukrytego gdzieś w głębiach świadomości republikańsko-despotycznego anarchizmu z jednej strony, a z drugiej — bezgranicznego absolutyzmu państwowości doczesnej.

Częściowe uwzględnienie doczesności przez Zachód jest nie do przyjęcia dla chrześcijaństwa wschodniego, które podziela całkowicie z gnostycyzmem negatywny stosunek do życia doczesnego. Np. rosyjska myśl religijna bez znajomości gnostycyzmu w ogóle nie może być zrozumiana. Jednolitość wiedzy i wiary, wypływająca z nieodróżniania natury od nadnatury, religijny charakter prawdy filozoficznej i jakby rozpłynięcie się tej ostatniej w prawdzie religijnej, zasada ekumeniczności wszelkiej prawdy, przewaga idei Kościoła niewidzialnego nad Kościołem widzialnym i odmienne od zachodniego ujęcie stosunku wzajemnego duszy i ciała Kościoła, tendencja do absorbcji tego, co widzialne i doczesne, przez to, co zaświatowe i niewidzialne itd. itd., to nie są wcale przejawy rosyjskiej oryginalności filozoficznej czy religijnej, lecz zasilone przez hellenizm doby schyłkowej dyspozycje duchowości wschodnio-chrześcijańskiej, którym na imię orygenizm i gnostycyzm.

Dlaczego tyle uwagi poświęcamy heterodoksji na Wschodzie? Właśnie dlatego, że wpływ jej na samo chrześcijaństwo wschodnie był daleko większy, niż na Zachodzie, gdzie wszelkie próby heterodoksji były natychmiast w sposób radykalny tłumione i likwidowane. Wschód natomiast był bardziej tolerancyjny, gdyż stał znacznie wyżej pod względem kultury duchowej od Zachodu aż

do chwili całkowitego zerwania kontaktów religijnych. Ponieważ podłoże kulturalne i język Wschodu były greckie, pozostało w nim też greckie zamiłowanie do spekulacji filozoficznych i religijnych. W dyskusjach teologicznych brali udział wszyscy, duchowni i świeccy. Na długo przed tryumfem krzyża za rządów Konstantyna Wielkiego wielu znakomitych myślicieli Wschodu przyjęło już chrześcijaństwo. Ponieważ jednak każdy z nich wysnuwał własne wnioski z Objawienia, wynikały stąd niekończące się rozważania i dysputy. Z czasem ulubioną rozrywką stało się udowadnianie przeciwnikowi, iż popadł w herezję, to znaczy, że jego filozoficzne konkluzje sfałszowały Objawienie chrześcijańskie. Nikt nie był skłonny uznać za prawowierne poglądów jakiegoś teologa bez szczegółowego ich udowodnienia. Wytworzyło się przekonanie, że autentyczną doktrynę chrześcijańską może określać tylko ogólne zebranie przedstawicieli całego Kościoła. Taki sobór powszechny był poczytywany za dalszy ciąg zgromadzenia Apostołów w dniu Pięćdziesiątnicy. Wierzono, że podobnie jak wówczas Duch święty zstępuje na obecnych, kieruje obradami i zapewnia zwycięstwo prawdzie. Ten system miał swoje ujemne strony. Zebrania bywały burzliwe i dochodziło często do gwałtów, tak że nieraz trudno było uwierzyć, by Duch święty rzeczywiście im towarzyszył. Mniejszość rzadko zdradzała ochotę podporządkowania się woli większości, rozdźwięki ideologiczne, podsycane przez inne urazy, np. narodowe i ekonomiczne w Syrii czy Egipcie w wieku V, mogły przerodzić się w trwałą herezję lub schizmę. Ale proces ten przebiegał powoli. Sobór Chalcedoński, którego decyzje odrzuciła większość wspólnot w Syrii i Egipcie, miał miejsce w roku 451, a dopiero w epoce najazdów arabskich, niemal w dwa wieki później, koptowie i monofizyci syryjscy zostali uznani za niepoprawnych heretyków. Aż do tego czasu żywiono nadzieję, że sobór powszechny znajdzie formułę, która doprowadzi do zgody. Co więcej Kościół wschodni, od dawna przyzwyczajony do rozbieżności doktrynalnych, zawsze wierzył w zasadę tak zwanej ekonomii. Słowo to, całkiem inaczej niż dzisiaj, oznaczało rozdawanie jałmużny, miłosierdzie, udzielanie dyspens. Stosowanie odrobiny miłosierdzia pozwalało dobremu chrześcijaninowi przymykać oczy na rozdźwięki, dopóki panowała atmosfera wzajemnej życzliwości.

Gdy Cesarz przyjął wiarę Chrystusową, został uznany za głowę społeczności chrześcijańskiej. Konstantyn Wielki za zasługi wobec Kościoła otrzymał w Kościele wschodnim tytuł „równego Apostołom", co automatycznie pociągnęło jego kanonizację po śmierci. Odkąd wspólna stała się droga Kościoła i państwa, cesarzowi przypadł w udziale obowiązek czuwania nad interesami obu. Cesarz zwoływał sobór powszechny i przewodniczył mu osobiście lub przez pełno-

mocnika. Jego władzy opartej na fakcie, że był imperatorem i spadkobiercą Cezarów, przydała cech nadprzyrodzonych koronacja połączona z namaszczeniem i tym samym przekształcona w obrzęd religijny. Ponieważ był jedynym źródłem prawa, w porównaniu z nim wysocy dostojnicy kościelni stali wyraźnie niżej. Pozycję cesarza uznawał nawet Zachód. Gdy późniejsi papieże domagali się uprawnień z tytułu sfałszowanej donacji Konstantyna, czynili to w przekonaniu, że Cesarz ten rzeczywiście donacji dokonał. Patriarchów teoretycznie obierali biskupi, ale w praktyce mianował ich i usuwał, mniej lub bardziej samowolnie, cesarz. Nie należy jednak przeceniać roli cezaropapizmu nawet w odniesieniu do Bizancjum. Według urzędowych przepisów prawnych cesarz i patriarcha byli wspólnie głównymi organami ciała politycznego i musieli działać zgodnie, jakkolwiek cesarz zajmował pierwsze miejsce. Uznawano ogólnie, że cesarz nie powinien ingerować w sprawy kościelne inaczej niż w porozumieniu z odnośnymi władzami, zaś w kwestiach doktrynalnych nie inaczej niż za pośrednictwem soboru. Patriarcha, który miał moralne poparcie opinii publicznej, mógł z powodzeniem przeciwstawiać się cesarzowi i nawet odmówić mu koronacji. Siła Kościoła wynikała z jego wpływu moralnego, którego nawet cesarz nie mógł lekceważyć bezkarnie. W przeciwnym wypadku narażał się na usprawiedliwiony bunt ze strony poddanych. Cesarstwo rzymskie na Wschodzie przetrwało do roku 1453 i rządziło się zawsze prawem rzymskim. Wszystkie kolejne kodeksy wykazywały coraz wyraźniejsze ślady wpływów chrześcijańskich, ale były wydawane wyłącznie przez cesarza i to było jego zasadniczym atutem, mimo że musiał szanować przekonania i uczucia swoich poddanych. Kościół interesował się prawem tylko w zakresie spraw czysto kościelnych. Nawet takie kwestie jak śluby i rozwody regulował kodeks cesarski. Duchowni zatem przeważnie nie interesowali się prawem i nie mieli pod tym względem doświadczenia. Prawnikami byli ludzie świeccy. Nie znaczy to jednak, że prawnicy byli jedynymi wykształconymi członkami społeczeństwa. Przez cały ciąg historii cesarstwa wschodniego istniała zawsze liczna grupa ludzi świeckich, mających wykształcenie nie niższe niż duchowieństwo. Profesorowie, urzędnicy państwowi, a nawet wojskowi pod względem ogólnej kultury w niczym nie ustępowali duchownym. Wielu z nich posiadało studia teologiczne, a prawie wszyscy uważali się za powołanych do udziału w dyskusjach teologicznych. Nikt w Bizancjum nie uważał, by teologia należała do wyłącznej kompetencji duchowieństwa. Stan ten przetrwał do dnia dzisiejszego w Kościele wschodnim prawosławnym. Znaczenie osób świeckich obrazuje

fakt, iż Kościół wschodni nigdy nie przestał udzielać im Komunii św. pod obu postaciami.

Prawdopodobnie obecność tylu zapalonych teologów zarówno przygodnych, jak i zawodowych, sprawiła, iż w Bizancjum panowała tendencja do unikania ostatecznych oświadczeń w wielu kwestiach wiary. Pogląd ortodoksyjny nie zawsze był jasny. Teologowie bizantyjscy nawet jeżeli bronili tej samej opinii, wielekroć uciekali się do wręcz przeciwstawnych argumentów. Nagonki na heretyków podejmowano jedynie w razie uznania herezji za szkodliwą społecznie, bądź też celem likwidacji tą drogą jakiegoś stronnictwa lub osoby mało popularnej czy niebezpiecznej. Gdzie nie było powodu do uraz, tryumfowała zasada miłosierdzia. Natomiast kiedy urazy do Zachodu przebrały miarę, zaczęto inkryminować łacinnikom *Filioque* jako niewybaczalną herezję, mimo że prawdę tę głosili na Wschodzie nawet Ojcowie Kościoła, jak np. św. Bazyli Wielki.

Wschodni chrześcijanie przypisywali większe znaczenie kultowi prawowitemu niż prawowitej wierze. Byli gorąco przywiązani do swej liturgii. W liturgii brali udział czynny wszyscy wierni. Odgrywała w niej rolę nawet dekoracja budynku kościelnego, ikony i mozaiki. Z biegiem lat mieszkańcy Bizancjum stali się niesłychanie wrażliwi na wszelką krytykę pod adresem ich rytuału i podejrzliwi wobec prób jakichkolwiek innowacji czy zmian w tej dziedzinie. Obecnie wśród prawosławnych można spotkać się z poglądem, że charyzmat twórczości liturgicznej został definitywnie utracony. Wierność dla rodzimej liturgii była prawdopodobnie podstawowym czynnikiem duchowym w kształtowaniu charakteru Bizantyjczyków. Tym się tłumaczy, że liturgia ta ani razu nie była reformowana co najmniej od czasów VII Soboru Powszechnego. Z liturgii czerpała natchnienie wielka sztuka, poezja i muzyka cesarstwa, a w jeszcze większym stopniu niż warstwy oświatowe żyli nią ludzie prości.

Na Zachodzie postawa średniowiecznego świata była zupełnie odmienna. Religia chrześcijańska rozwijała się tu znacznie wolniej niż na Wschodzie, a pogaństwo trwało o wiele dłużej, szczególnie w środowiskach kulturalnych. Kościół dla własnej obrony musiał obstawać przy jedności i jednolitości wiary. Z drugiej strony praktyczne społeczeństwo Zachodu przejawiało mniej zainteresowania dla dociekań filozoficznych, a w konsekwencji również i dla dysput teologicznych. Poważną rolę odegrały przy tym różnice lingwistyczne: podczas gdy greka jest językiem subtelnym i giętkim, znakomicie dostosowanym do wyrażania różnych odcieni abstrakcyjnej myśli, łacina bez porównania mniej elastyczna, ale za to jasna, ścisła i bezkompromisowa, nadaje się świetnie do użytku prawni-

ków. Okoliczności polityczne niebawem sprawiły, że Kościół przejął legalistyczny charakter zachodniej cywilizacji. Gdy pod naciskiem najazdów barbarzyńskich władza cesarska na Zachodzie załamała się, jedyną organizacją, która zdołała się utrzymać, był Kościół. Zniknęli cesarscy namiestnicy i gubernatorowie, ale pozostał papież i pozostali biskupi. Oni prowadzili rokowania z barbarzyńskim zdobywcą i w dalszym ciągu zarządzali miastami. Gdy nowe państwa świeckie ustaliły swe podstawy terytorialne, rządziły się przeważnie prawem zwyczajowym i plemiennym. Prawo pisane, za którym stał autorytet całego imperium rzymskiego, przechował jedynie Kościół. Jeśli prawo plemienne zawodziło, Kościół uzupełniał lukę i tak rozszerzał zakres swych wpływów w dziedzinie prawniczej. W końcu wybitni duchowni stali się także prawnikami. Podczas gdy w ocalałym państwie na Wschodzie cesarz pozostał nadal autokratą i źródłem prawa, na Zachodzie jego władza faktycznie przestała istnieć. Opróżnione miejsce zajął w sposób naturalny zwierzchnik Kościoła, papież, który stopniowo odziedziczy stanowisko cesarskie jako autokrata i źródło prawa.

Jeszcze za czasów rzymskich poziom kultury w zachodnich prowincjach cesarstwa był na ogół niższy niż we wschodnich, a najazdy barbarzyńców wywarły zgubny wpływ na stan szkolnictwa świeckiego na Zachodzie. Wykształcona warstwa świecka we Włoszech wyginęła w następstwie wojen i zaburzeń w wiekach V i VI. Jedyne szkoły, jakie przetrwały, były prowadzone przez Kościół i dla Kościoła, który w ten sposób otrzymuje jakby monopol na oświatę. We wczesnym średniowieczu wielu świeckich na Zachodzie w ogóle nie umiało czytać.

W przeciwieństwie do liturgii wschodniej, na Zachodzie Msza św. była misterium odprawianym przez kapłanów, ogół świeckich nie przeżywał jej z równym uczuciem bezpośredniości, jak na Wschodzie, gdzie język grecki był na ogół zrozumiały dla przeciętnego Bizantyjczyka. Łacina mszalna była dla większości wiernych na Zachodzie językiem całkiem obcym. Ludziom świeckim na Zachodzie rzadko pozwalano mieszać się do spraw kościelnych, gdy tymczasem duchowieństwo, które powoli stało się kulturalną elitą, ustawicznie ingerowało w sprawy państwowe. Spekulacji religijnych nie należało popierać, gdyż sprowadzały niebezpieczne tendencje odśrodkowe. Co więcej, dzięki swej pozycji papież został utożsamiony z Kościołem. Żaden wschodni patriarcha nie uosabiał w takim stopniu swego Kościoła. Jeżeli doznał obrazy, odnoszono ją zazwyczaj tylko do jego osoby. Obraza papieża była zarazem obrazą całego Kościoła. Wschodni patriarcha mógł błądzić a nawet popaść w herezję. Na Zachodzie nieomylność była absolutną prerogatywą papieża.

Nic dziwnego, że w miarę upływu wieków między wschodnim a zachodnim chrześcijaństwem coraz trudniej było o wzajemne zrozumienie. Oba podzielały tę samą podstawową wiarę, ale stosowały zupełnie odrębny rytuał. Każde z nich miało też zasadniczo odmienny stosunek do teologii. Niemal od samego początku Wschód i Zachód głosiły biegunowo przeciwstawne poglądy na temat władzy kościelnej. Rozlam między Kościołami pogłębiały różnice językowe, gdyby więcej greków znało łacinę, a więcej łaciników grekę, oba Kościoły mogłyby łatwiej znaleść drogę do wzajemnego zrozumienia. Na wielu dysputach zaciążyły ujemnie mimowolne omyłki w tłumaczeniach. Zrozumienie nie koniecznie rodzi sympatię, ale przynajmniej stwarza warunki do wykazania taktu i powściągliwości. A takt i powściągliwość nie należą do rzeczy często spotykanych w kołach kościelnych i jeśli ich brak jest spotęgowany ignorancją, wyniki stają się tragiczne. Gdyby wypadki nie doprowadziły do ścisłego kontaktu między Kościołami Wschodu i Zachodu, może by im pozwoliła zachować pokój wzajemna obojętność. Kontakt był jednak nieunikniony i nieuchronnie wywoływał wrogość, którą zaostrzał fakt, iż oba Kościoły były prawdziwie i szczerze chrześcijańskie i oba wierzyły, że Kościół powinien być jeden i powszechny.

Jako dowód wystarczy wspomnieć wielkich apostołów świata słowiańskiego, Cyryla i Metodego, którym świat słowiański zawdzięcza wiarę i kulturę, a którzy byli także obrońcami wierności Rzymowi i łączności z Rzymem. Rzecz znamienna, że tych prawdziwych apostołów świadków jedności posłał ich nauczyciel, patriarcha Focjusz, którego podawano za twórcę rozłamu.

Nie mniejszym nieporozumieniem było podawanie jako daty rozłamu ostatecznego między chrześcijańskim Wschodem i Zachodem roku 1054, w którym kardynał Humbert, legat papieski Leona IX, już nie żyjącego, rzucił klątwę na patriarchę Cerulariusza i tylko na patriarchę samego, Kościoły bizantyjskie nie były nigdy przez Rzym wyklęte. Zresztą szczęśliwym zbiegiem okoliczności nawet wspomniany akt legata papieskiego był nieważny, ponieważ w dniu 15 lipca, kiedy kardynał Humbert złożył na ołtarzu w Kościele św. Sofii bullę ekskomunikującą Michała Cerulariusza, papież, którego jako legat reprezentował, już nie żył, a wiadomo było, że z chwilą śmierci papieża ustaje władza wszystkich jego przedstawicieli.

Dalej kardynał Humbert co najmniej na równi z Cerulariuszem ponosi odpowiedzialność za to, co nastąpiło. Bulla przez niego inspirowana była pełna błędów, oczywiście pochodzących z ignorancji, zachowanie się prowokacyjne, znowu z powodu braku elementarnego orientowania się w sytuacji nader skomplikowanej,

wreszcie buta, z jaką potraktował patriarchę przewyższającego powagą i znaczeniem samego cesarza. Kiedy po złożeniu bulli ekskomunikującej patriarchę, jego kanclerza i Leona z Ochrydy, na ołtarzu, otrząsnąwszy proch z nóg swoich wychodził z towarzyszami ze świątyni, jeden z diakonów pobiegł za legatami, błagając, by zabrali z powrotem bullę, lecz spotkał się z kategoryczną butną odmową. Wówczas diakon po prostu wyrzucił bullę na ulicę. Podniesiona przez kogoś ostatecznie trafiła do rąk Cerulariusza. Gdy mu ją przetłumaczono, musiał chyba uśmiać się, niewiele bowiem ważnych dokumentów w historii jest tak przepełnionych oczywistymi błędami. Trudno wprost uwierzyć, mówi Runciman, by człowiek z wykształceniem Humberta mógł zredagować równie kompromitujący manifest. Cerulariusz pospieszył do cesarza z greckim tłumaczeniem bulli. Cesarz dopiero co serdecznie pożegnał legatów wracających do domu, przekonany, że jego zamiar zawarcia przymierza politycznego z papieżem dochodzi do skutku. Treść bulli poruszyła go do głębi, ale nie dowierzając Cerulariuszowi nie od razu zgodził się na odwołanie legatów dla uzyskania wyjaśnień. Wysłał natomiast za nimi posłańca z prośbą o łacińską wersję tekstu. Posłaniec dogonił Humberta w Selymbrii i żądany dokument przywiózł. Gdy cesarz przekonał się, że tłumaczenie Cerulariusza było wierne, wyprawił drugiego posłańca do legatów z rozkazem, by powrócili do Konstantynopola i wytłumaczyli swe postępowanie przed Synodem. Legaci polecenia nie usłuchali i ruszyli w dalszą drogę do Rzymu.

Tymczasem zwolennicy Cerulariusza rozgłosili po mieście tekst bulli, co wywołało demonstracje i rozruchy wśród ludności, uprzednio już rozdrażnionej arogancją przedstawicieli Rzymu i krzywo patrzącej na względy okazywane im przez cesarza. Cesarz przekonawszy się, że opinia publiczna popiera stanowisko Kościoła przeciw niemu, przestraszył się i ogłosił, że tłumacze, którzy współdziałali z legatami, zostaną ukarani. Po czym uwięził krewnych Argyrosa, dowódcy wojsk greckich we Włoszech, a obraźliwą bullę kazał spalić. Rozruchy się uspokoiły. 24 lipca zwołano specjalny Synod dla rozpatrzenia całej sprawy. Synod orzekł, że nieodpowiedzialni ludzie przyjechali z Zachodu, wyklęli patriarchę oraz wszystkich, którzy odmówili uznania ich doktrynie o pochodzeniu Ducha św. oraz ich zwyczajom golenia brody i celibatu księży. Tekst bulli został w całości załączony, jak również pismo cesarskie, polecające ją spalić. Cytowano też listy przywiezione przez legatów, przypisując ich autorstwo Argyrosowi. W końcu Synod uroczyście wyklął Humberta i jego towarzyszy, ale protokół został oględnie sformułowany, tak że było jasne, iż ekskomunika nie dotyczy ani papieża, ani kościoła Zachodniego. Kozłami ofiarnymi zostali trzej legaci

oraz zacny, ale nielubiany urzędnik Argyros. Droga do przyjaznych rokowań pozostała otwarta dla każdego papieża, który by chciał uznać, że kardynał Humbert przekroczył przysługujące mu uprawnienia. Jeżeli z czasem Cerulariusz wyrósł na prawosławnego bohatera narodowego, to niewątpliwie przyczyniły się do tego napaści, stale przeciw niemu kierowane na Zachodzie. Na razie głównym i najbardziej nieszczęsnym wynikiem wydarzeń z r. 1054 było wzmożenie obustronnych rozgoryczeń. Potomność niesłusznie obciążyła Cerulariusza całą odpowiedzialnością za powstanie schizmy. Co najmniej równą winę za wypadki ponosi kardynał Humbert. Żaden z nich nie przysłużył się sprawie przyjaźni chrześcijańskiej.

Humbert bynajmniej nie był stropiony niepowodzeniem swojej misji. Sprawozdanie, jakie złożył ze swej działalności w Konstantynopolu, brzmi jak pieśń tryumfalna, a Zachód wziął jego słowa za dobrą monetę. Pozostał też aż do śmierci w r. 1061 najbardziej wpływowym członkiem Kurii papieskiej. Jeden z towarzyszących mu legatów, Fryderyk Lotaryński zasiadł na stolicy Piotrowej pod imieniem Stefana IX. W końcu Zachód uwierzył, iż nieuzasadniony atak ze strony krnąbrnego biskupa Wschodu został właściwie i prawowicie ukarany ekskomuniką. Nie myślano i nie zastanawiano się nad tym, że sam papież, Leon X, sprowokował Cerulariusza do represji wobec łaciników w Konstantynopolu dążąc ze źle zrozumianych względów politycznych do zniesienia obrządku greckiego w południowych Włoszech; i dlatego Cerulariusz, gdy się dowiedział o tym, że Normanowie za zgodą Rzymu zabraniają sprawowania liturgii greckiej w świeżo zdobytych prowincjach italskich i że synody reformackie w całej Italii potępiają różne Kościoły za wierność obrządkowi greckiemu, polecił natychmiast, by łacińskie Kościoły w Konstantynopolu zaprowadziły liturgię grecką. Działania papieży nie mogły być na Zachodzie przedmiotem krytyki. Cerulariusz jednak miał pogląd inny i dla niego przykład Rzymu był dawno oczekiwaną pomyślną okazją, ażeby zaatakować również Ormian, których obrządek był zbliżony do łacińskiego, a którzy razili od dłuższego czasu Greków swą wiarą i obrzędami.

Wydarzenia z roku 1054 nie wywarły widocznie wielkiego wrażenia na współczesnych, skoro nie przerwały pertraktacji między papiestwem a cesarstwem. Jeszcze w wiek później kapłani i biskupi greccy udawali się do prześlicznych Kościołów rzymskich, np. do Santa Maria in Cosmedin, by odprawić liturgię własną. Przez całe wieki we Włoszech południowych chrześcijanie łacińscy podlegali biskupom greckim i na odwrót. Podczas pobytu pierwszych krzyżowców nigdy nie było trudności, by kapłani łacińscy odprawiali Mszę św. w kościołach greckich prawie przez dwa wieki po

dacie rozłamu. A więc nie tę datę, mimo jej wielkiego znaczenia należy brać pod uwagę, lecz raczej rok 1204: zdobycie Konstantynopola przez Krzyżowców, straszliwe rzezie, gwałty, grabieże i profanacje świątyń greckich, jak gdyby to były świątynie niechrześcijańskie. A po tym wszystkim, jeszcze wprowadzenie cesarza i patriarchy łacińskiego. To wszystko musiało zniszczyć u Greków resztki sympatii do łacinników i na długie czasy utkwiło w pamięci. Zresztą łacinnicy umieli w szczególny sposób odnawiać te bolesne wspomnienia przez takie fakty, jak na przykład profanacje popełnione o wiek później przez ekspedycje katalońskie, zwłaszcza na słynnej Świętej Górze Athos. Kontakt bezpośredni Wschodu z Zachodem podczas Wypraw Krzyżowych to była ostateczna przyczyna rozłamu i definitywnego zerwania wszelkich stosunków między chrześcijaństwem Wschodnim i Zachodnim, które odtąd zaczęły traktować siebie nawzajem jako dwa różne wyznania. Warto tu zacytować Runcimana, (por. *Schizma wschodnia*, Warszawa 1963, Pax), który udowodnił ten fakt dość przekonywująco:

„Niektórzy idealiści z upodobaniem podtrzymują pogląd, że gdyby wszystkie ludy świata wzajemnie się poznały, na ziemi zapanowałby wieczny pokój i życzliwość. Jest to niestety tragiczne złudzenie. W rzeczywistości tylko osoby wykształcone potrafią czuć się dobrze w obcych środowiskach i przyjaźnie się do nich odnosić. Ludzie prości, znajdując się w kraju, którego języka i obyczajów nie rozumieją, zazwyczaj czują się zgubieni i rozgoryczeni. Tak się stało z żołnierzami krucjaty i z pielgrzymami, których tysiączne rzesze przepłynęły przez bizantyjskie cesarstwo w latach 1096 i 1097. Przybyli tam, by ratować wschodnie chrześcijaństwo przed Turkami, ale gdy stanęli w ojczyźnie wschodnich chrześcijan, wydała im się ona obca i niegościnna. Język był dla nich niezrozumiały, wielkie miasta, nieswojskie i budzące lęk. Kościoły miały wygląd odmienny, kapłani z czarnymi brodami, upiętymi włosami i w czarnych szatach nie przypominali w niczym dotychczas znanych im księży. Ludność Wschodu też nie wyglądała na uradowaną widokiem swoich zbawców. Raziły ją łupiestwa i rekwizycje, które były zwyczajem zachodnich przybyszów. Miejscowi chłopi ukrywali przed nimi dobytek, kupcy ich wyzyskiwali, zawierając transakcje nieraz lichwiarskie. Brutalna policja bezlitośnie ścigała każdego, kto schodził z wyznaczonego szlaku. Nie przyszło nigdy zachodnim żołnierzom na myśl, że ich własne zachowanie wzbudziło te wrogie uczucia...".

Źle się stało, że pierwsza armia krzyżowców, która weszła na terytorium bizantyjskie, była ze wszystkich najbardziej niesforna i rozprzężona. Ani Piotr Pustelnik, ani Walter Sansavoir nie panowali nad rozhisteryzowanym tłumem, który prowadzili. Sam Piotr

cieszył się pewnym uznaniem wśród Bizantyjczyków, ponieważ, posiadał cechy, które kojarzyli ze świętością. Był biedny, brudny i brzydki i dosiadał zbiedzonego, brudnego i brzydkiego osła. Bizantyjscy wieśniacy przyłączali się do jego gromady i nieraz obdarzali go jałmużną. Nawet cesarz był pod wrażeniem jego osoby. Ale ci, co za nim szli, kradli i łupili na każdym kroku, nie okazując żadnej wdzięczności za okazywane względy. Nie słuchali niczyich rad, a gdy wreszcie na skutek własnej chciwości i szaleństwa, spotkali się z klęską pod Civetot, całą winę zrzucili na cesarza. Wojska dowodzone przez książąt niewiele lepiej się zachowywały, a większość książąt oburzała się, gdy cesarz zarządził ostre środki dla utrzymania porządku. Żołnierze Gotfryda Lotaryńskiego złupili przedmieście Konstantynopola i musiano ich poskromić z bronią w ręku, zanim Gotfryd w ogóle wyraził zgodę na spotkanie z cesarzem. Boemund normandzki, choć utrzymywał swoich żołnierzy w większej karności, pozwolił na splądrowanie Kastorii, gdy jej mieszkańcy nie chcieli odprzedać całej swojej żywności i wszystkich jucznych zwierząt, a podczas przeprawy przez rzekę Wardar wdał się w zbrojną walkę z cesarską żandarmerią.

Takie rzeczy nie idą w zapomnienie. Najgorzej było z tym, że grunt do niechęci na Wschodzie był od dawna przygotowany.

Pojęcia o „Ciemnym Zachodzie" weszły nawet do liturgii greckiej. Tym boleśniejszy dla Wschodu był fakt, że opiekunami, a niekiedy i twórcami prawie wszystkich herezji, byli Cesarze, którzy powoływali herezjarchów na stolice patriarsze. Obrońcy prawdziwej wiary zarówno jak i heretycy zabiegali o potwierdzenie swoich opinii przez Biskupa Rzymskiego. Dość szybko jednak wyjaśniło się, że herezja nie może liczyć na aprobatę Rzymu. Wtedy rozpoczynała się agitacja antyrzymska, której towarzyszyło również oderwanie się od jedności ze Stolicą Piotrową w Rzymie na przeciąg nieraz kilkudziesięciu lat, póki po przewrocie politycznym nowy cesarz nie zwołał soboru powszechnego i przez to samo nie nawiązał łączności z Rzymem. W wyniku sobór powszechny potępiał prawie zawsze albo cesarza, albo patriarchę wschodniego, albo obu naraz i to w oparciu o „Ciemny Zachód", który zawsze miał rację. Raniło to boleśnie dumę narodową Bizantyjczyków, nie mówiąc już o skutkach agitacji wrogiej papiestwu i chrześcijaństwu zachodniemu, która miała miejsce w okresach rozłamu. A takie okresy poprzedzały prawie wszystkie siedem soborów powszechnych. Jeszcze boleśniejsze i zgubniejsze w skutkach okazały się wypadki polityczne.

W cywilizacji rzymskiej nie było miejsca dla dwóch nakładających się na siebie państw. Kościół i Cesarstwo stanowiły jedno.

Lecz oto w dzień Bożego Narodzenia 800 r. następuje koronacja Karola Wielkiego obwołanego Augustem przez lud rzymski. Przez blisko 200 lat ci nowi cesarze zachodni będą często mianować papieży, tak samo jak to czynili cesarze wschodni, którzy mianowali patriarchów ekumenicznych, to znaczy prymasów całego imperium, czego w Rzymie nie rozumiano i uważano za roszczenie pretensji do prymatu papieskiego. Nie można powiedzieć, żeby te nowe nominacje były szczęśliwsze od mianowań dokonywanych przez cesarzy wschodnich. Raczej na odwrót. Wystarczy przypomnieć sobie chociażby wiek X i to, czym byli w tym czasie przedstawiciele papiestwa, a czym w Bizancjum patriarchowie.

Istniało więc na Wschodzie takie pojęcie: jedno cesarstwo, jeden Kościół. W dniu, w którym powstało cesarstwo pochodzenia barbarzyńskiego, w oczach Greków nastąpiło rozdarcie Kościoła, gdyż powstało nowe społeczeństwo. Winą za to obarczono Papieża. Rozumiemy teraz, dlaczego bolesny fakt rozłamu nazywany jest na Wschodzie „Schizmą Zachodnią". To nie była tylko przekora, lecz szczere przekonanie, które trwa do dnia dzisiejszego. Miał więc rację „dobry papież" Jan XXIII mówiąc, że odpowiedzialność za schizmę jest podzielona.

Czym była dla Kościoła Powszechnego utrata duszy greckiej, zaczynamy rozumieć dopiero dzisiaj, kiedy z trudem przyjmujemy i pojmujemy fakt, że na Soborach zjednoczeniowych w Lyonie w 1274 r. i we Florencji w 1439 r. biskupi greccy uczestniczyli z tego samego tytułu i w pełni tych samych praw, co biskupi Zachodu. Nie możemy zapominać o duchu prawniczym duszy rzymskiej. Pozbawiony Kościoła wschodniego Kościół zachodni stał się dużo bardziej rzymski, aż za rzymski być może, jak o tym świadczą ciążące na nas pojęcia prawne. Niewątpliwie prawo jest rzeczą ważną i dobrą, lecz tylko ze względu na ducha prawa, który ożywia, a nie ze względu na literę, która zabija. Dlatego w Kościele ponad wszelkim prawem istnieje jeszcze prawo najwyższe, Chrystusowe prawo miłości.

Tomasz Podziawo MIC

ANNA MORAWSKA

TAIZÉ

1940-1965

„To nie jest żaden dialog, gdy się idzie ciągle za własną myślą, według właściwych jej schematów, w ramach własnych, znajomych kategorii. Dialog jest wtedy, gdy się umie uchwycić od środka cudzą myśl i cudze tezy. Gdy się umie odpowiadać rozmówcy wewnątrz jego własnego systemu. A na to trzeba zdecydować się wreszcie ujrzeć drugiego człowieka takim, jakim naprawdę usiłuje być, a nie takim jakim ukazuje nam go nasz własny obraz...

Trzeba się spotkać. Trzeba zacząć przenikać się wzajemnie. Trzeba się zaznajomić z bliska z filozofiami, teologiami, nawet z hierarchiami wartości, tak odmiennymi od naszych własnych, że na pozór nie mają już nic wspólnego. Trzeba to zrobić po prostu dlatego, że mamy kochać jedni drugich »w prawdzie«".

(Roger Schutz, Żyć dniem dzisiejszym Boga)

Z NOTATNIKA

TAIZÉ jest malusieńką wioską w Burgundii, trochę na północ od Cluny. Podobno liczy wszystkiego sto dusz. Trzeba dobrze uważać, żeby jej nie przeoczyć, bo zabawny, brzuchaty trolejbus na szynach, którym się tu dojeżdża, stoi najwyżej minutę, a i to — jeśli wierzyć zrzędnym paniom z naręczami zaduszkowych chryzantem — jak mu się nie bardzo spieszy. Od budynku stacyjnego, takiego jak nasz ambitniejszy kiosk Ruchu, szosa biegnie w lewo i w górę ku grupce domków jak z pocztówki, pozarastanych rudawym winem, otoczonych niskimi murkami z kamienia, wstępujących ze statecznym wdziękiem ku wieży romańskiego kościółka.

Trzeba się kogoś zapytać, gdzie „to" jest, i nagle okazuje się, że nie bardzo wiadomo, jak to zrobić. To, co z pospiesznych

lektur wie przybysz z Polski i co zresztą pozwoli mu z łatwością znaleźć wszelkie kongresowo-dziennikarskie szlaki gdzieś we Fryburgu czy Paryżu, tu — z niejasnych jakichś powodów — robi się najzupełniej bez sensu. I rzeczywiście, ludzie zagadnięci o „klasztor protestancki" patrzą po sobie niepewnie. „Taki bardzo podobny do katolickiego", ryzykuję. Radzą, żeby może pójść do kościoła. Nielepiej z początku wypada wywiad przy bramie następnego obejścia (przypominają tu one wszystkie malutkie, angielskie „manory", gazeta wetknięta pod zzieleniały uchwyt kołatki wygląda jak surrealistyczny żart z czasu). — „Centrum ekumeniczne"? To też nie jest od razu jasne, ale już coś zaczyna znaczyć. Rozmowne panie spod kołatki chwilę tylko rozpatrują „kongresową mowę" z zastanowieniem i troską i zaraz wykrzykują rozpromienione: toż to będzie po prostu *communauté!* Po prostu — wspólnota.

* * *

Żółtą tablicę, rzeczową i zwięzłą jak ogłoszenia dworcowe, widać z daleka. Sterczy z chropowatej, kamiennej ściany domku, takiego jak wszystkie domy wsi, i jest na niej napisane: „Wspólnota. Dzwonić i wchodzić". Istotnie drzwi są otwarte i wchodzi się do czegoś, co przypomina porządnie wysprzątaną, niebogatą świetlicę w Polsce. Prosty, duży stół obity plastykiem, żeby się nie brudził, dużo krzeseł, jak z MHD, jakieś półki, wieszadło na płaszcze, coś nieuchwytnie przypadkowego, co nasuwa refleksję, że pewnie chcą przenieść się niedługo gdzie indziej. Po jakimś czasie (znacznie łatwiej wejść, niż się dodzwonić) pojawia się, wycierając nos, wysoki, młody człowiek, w granatowej wiatrówce, i tłumaczy, jakbyśmy się widzieli wczoraj, że zawsze tak gorzej słyszy jak ma katar. Owszem, wie, że odbywa się jakieś seminarium *Pax Romana* i „Fédé" (Federacja Studentów Protestanckich) i najłatwiej znajdę ich wszystkich na południowym oficjum. To nie on, niestety, zajmuje się „tą grupą naszych gości", tylko dwaj inni bracia. „Inni bracia"? Refleks rzymsko-katolicki każe przekontrolować w popłochu krótką rozmowę. Mimo całej, oczywistej przecie logiki sytuacji, nie przyszło mi ani na chwilę do głowy, że mówię z bratem, może coś wobec tego wyszło „nie tak"? I jakże doprawdy można było tak się zagapić. A jednak, pocieszam się, to z pewnością ostatnia rzecz, którą pomyślałby ktokolwiek z nas o zakatarzonym mężczyźnie, tak „po świecku" zwykłym, tak całkowiecie swobodnym w tej zwyczajności, że niesposób go skojarzyć nie to już z naszym przeciętnym klasztorem, ale nawet z naszym KIK-iem...

Idąc wskazaną drogą w kierunku Kościoła Pojednania, w lekkiej mgle, nasycającej się pomału błękitnawym południem, przypominam sobie słowa francuskiego księdza, spotkanego jeszcze w Pol-

sce. „Taizé? mówił, och, to miejsce wspaniałe! To ludzie ducha, ale to — mężczyźni!" — Ktoś musi zacząć, powiedziałam wtedy, na chybił trafił, rozpoznając niejasno tę samą wszędżie dzisiaj, niecierpliwą tęsknotę do religii, oddychającej wreszcie swobodnie, szeroko, wreszcie niekłamiącej w niczym prawdziwym biegom myśli i hasłom serca. Przeor i założyciel Taizé, Roger Schutz, nazwał swą słynną książkę *Żyć dniem dzisiejszym Boga*. — I może o to tutaj chodzi głównie? błyska mi, pierwszy raz, by znów zniknąć na długo. Może tu jest prawdziwy klucz tego miejsca, a czy klasztor protestancki czy nieprotestancki, czy i w czym podobny do katolickiego, a nawet jakie debaty czy ceremonie tu się dzieją, to już sprawy niejako wtórne?

*

Budynek, który okazał się nową świątynią Taizé, zbudowaną w latach 1960—62 przez niemiecki ruch ekspiacyjny *Suehnezeichen* (Znaki Pojednania), zidentyfikowałam jako kościół tylko dlatego, że był za duży, by go wziąć za cokolwiek innego. Na pierwszy rzut oka mógłby być każdym niemal gmachem użyteczności publicznej, w mniej lub więcej nowoczesnym kraju europejskim. Mógłby na przykład być kinem. Mógłby być stacją, albo zjednoczeniem produktów naftowych, gdyby zjednoczenie było dość niebogate, by się zadowolić opatrzoną, pudełkową formułą kiosków i stacji benzynowych.

Z bliska jest już inaczej. Anonimowa formuła naszych dróg, dworców, miast nabiera twarzy ludzkiej. Czyste, szerokie linie frontonu są wesołe, jakoś życzliwie swojskie, chce się tam wejść, nawet nie z samej zawodowej ciekawości, ani też z pobożności zresztą. To jest dom do wchodzenia i na razie — tylko tyle. Na dziedzińcu przed kościołem samochody, z piętnaście, może dwadzieścia. Obok wejścia tablica, znów bez najmniejszej „niefunkcjonalnej" kokieterii, taka, na jakich wszędzie w świecie znaleźć można rozmaite, koniecznie potrzebne wskazówki. „Wy, którzy wschodzicie — mówią czarne litery — pojednajcie się: mąż z żoną, ojciec z synem, wierzący z tym, co wierzyć nie może, chrześcijanin ze swym bratem oddzielonym".

Piękno wnętrza jest nie do zapomnienia. Choć niesposób prawie powiedzieć dlaczego. Chyba odgadnięto tu, nie chybiwszy ani o włos, sam kształt poczucia religijnego dzisiejszych ludzi, wstrzemięźliwych, a przecie zarazem „otwartych", rzeczowych, sceptycznych i tak bardzo po swojemu czystych. I nic prócz właśnie poczucia religijnego tutaj nie ma, nic do opisania, do pochwalenia. W całej wielkiej świątyni ani „interesujących" dzieł sztuki, ani rozwiązań „organizujących" zapobiegliwie myśl i psychologię, ani ostentacyjnie „ubogich" ław z nie heblowanego drzewa, ani nawet

wymownej pustki, która — głośno niemal — czyni aluzję do gustów naszych bliźnich... Sama tylko przestrzeń jest tu zorganizowana: szeroka, przestronna nawa główna idzie w górę swobodnie jak powietrze, a przez wysoki, cienki pas witrażu od strony południa biegnie skośnie w dół kolorowy pryzmat światła. Cóż poza tym. Lekki, mały krzyż na smukłym pręcie masztu za kamiennym stołem ołtarza. Drugi w bocznej nawie. Dwie czy trzy intensywne czerwienie ikon. Pismo święte na wysokim pulpicie, kilka strzelistych świec.

Krzesła w środkowej części kościoła są już zajęte, okoliczne rodziny, parę niewielkich grupek szkolnej młodzieży, białe, czarne i śniade twarze, które pewnie są moją grupą ekumeniczną. Potem z prawych drzwi, jeden za drugim, wchodzą bracia. Mają teraz białe płócienne habity na swoich zwykłych ubraniach, ale to są habity „nałożone", to widać, i widać że ma być tak właśnie, nie inaczej. Bo idą nie zakonnie wcale, tylko po swojemu, roboczo, są dalej całkiem szczerze ludźmi z pola, krótkowidzami z bibliotek, ruchliwymi pyknikami... Siadają w swoich krzesłach spokojnie, jeden po drugim, znów każdy po swojemu. Kilku woli klęczeć więc klęczą, paru siedzi śmiesznie na piętach jak Japończycy albo jak dzieci.

W jakiejś chwili zapalają się wszystkie światła. Wstajemy. Strofy chóru są skupione, czyste.

Seigneur ouvre mes lèvres
et ma bouche publiera ta louange...

Panie, otwórz wargi moje. Werset, który, od setek lat rozpoczyna dzień bożej służby w klasztorach całego świata. I po chwili znów znajome słowa, które mówi się wszędzie w chrześcijaństwie, ale też poza chrześcijaństwem, u progu Świętego świętych: „serce czyste stwórz we mnie, Panie, i ducha prawego odnów we mnie". Rozpoczyna się oficjum.

OD REFORMACJI DO MONASTYCYZMU

Reformacja była zasadniczo przeciwna monastycznym formom życia. Powodem tego był ten sam protest przeciw wszelkim podziałom chrześcijan na „elity" i „zwykłych wiernych", który zakwestionował struktury Kościoła, łącznie z jego koncepcją kapłaństwa, i ta sama zasada *sola fide*, która mówi, że ludzie są usprawiedliwieni samą wiarą, a nie przez uczynki — nawet heroiczne — i że przeto, prócz boskiego prawa miłości, żadne reguły (jak celibat, posłuszeństwo, umartwienie) nie mają uzasadnienia dla wolnych dzieci bożych.

W historii protestantyzmu były jednak zawsze próby zachowania

czy odtworzenia jakichś form życia wspólnotowego. Klasztor w Mollenbeck, założony jeszcze w II wieku, przeszedł na przykład w całości na luteranizm w r. 1558 i jego ostatni mnich umarł dopiero w roku 1675. W roku 1722 powstała wspólnota w Herrnhut, której celem nie była jednak przede wszystkim kontemplacja i służba boża w liturgii, tylko wspólne życie według zasad maksymalnie ewangelicznych. Koncepcja tego życia przypomina wiele podobnych wówczas prób po linii utopijnego socjalizmu. Ewangelickie „diakonesy" (których historię podał niedawno „Tygodnik Powszechny", nr 1 (1965) zorganizowały się w pierwsze wspólnoty około roku 1840, i to — rzecz ciekawa — jednocześnie i prawie niezależnie we Francji, Niemczech i Szwajcarii. Próbują one wcielać wzór ewangeliczny, tym razem już według dziewiętnastowiecznych tradycji i możliwości przez pracę w zakładach opieki nad chorymi i ubogimi, podobnie jak to czynią katolickie siostry Miłosierdzia.

Dopiero wiek dwudziesty jednak przyniósł w protestantyzmie próby powrotu do idei monastycznej w jej pełnym sensie, to jest do idei wspólnoty życia religijnego jako całości, a nie tylko, czy głównie związku dla pewnych akcji, uważanych za „ewangeliczne". Na ten powrót złożyło się zapewne wiele czynników. Warto może przypomnieć tutaj dwa.

Przede wszystkim słabnął stopniowo, a ostatnio słabnie coraz prędzej w katolicyzmie ten sposób pojmowania zakonów, który szczególnie raził protestantów, i przez wieki całe czynił im odpychającą samą myśl o nich. Nie mówimy już (a z czasem może oduczymy się też myśleć) o zasługach i przywilejach religijnych, w ich miejsce coraz głębiej wrastają pojęcia powołania i służby. W takim kontekście wspólnota chrześcijańska, wszelka wspólnota, począwszy od samego Kościoła, poprzez zakony, organizacje, aż do grup nieformalnych i rodzin — przestaje być „elitą" (i uważać się za „elitę"), a zaczyna pojmować swoją rolę jako „znak", który tylko wtedy jest istotnie znakiem walentnym religijnie, kiedy „znaczy", kiedy istotnie realizuje sobą to, co ma przedstawiać i uobecniać. Takie kierunki myślenia (jak wszystkie zresztą zasadnicze nurty chrześcijańskiej refleksji współczesnej) idą w poprzek wyznań, przenikają i katolicyzm, i protestantyzm. Rehabilitują więc naturalnie w szerokim odczuwaniu także ideę monastyczną. W klimacie naszych czasów, które tak spontanicznie i z tak różnych przesłanek wyznają kult wspólnoty, widzą w niej samej coś w rodzaju „świętości", idea ta staje się nawet podwójnie atrakcyjna.

Innym powodem odradzania się zainteresowań dla drogi zakonnej jest zapewne wyczuwalny wszędzie głód „integralności". Scalenia rozbieżnych, niespoistych elementów życia, wiedzy o życiu, samej świadomości siebie jako osoby, w jakąś jedność, która byłaby,

wyraźnie i czytelnie, życiem „godnym człowieka": harmonijnym, w pełni świadomym siebie, w pełni wiernym naczelnemu ideałowi. Taka nostalgia, przyznajmy, może dawać i pewnie czasem daje powołania „eskapistyczne". Może też jednak dawać i daje powołania trudne i twórcze, wciąż niezadowolone, szukające. Chyba taki właśnie typ powołania ilustrują wszystkie zalety i wszystkie „nerwice" Mertona. Ilustrują go też z pewnością próby protestanckie, tym trudniejsze (choć też tym łatwiejsze zarazem), że nie tylko nie wspiera ich ciągła tradycja, lecz istnieją nawet pewne do niej urazy, i że startuje się wprost „w dniu dzisiejszym Boga" bez krępujących (lecz jakże zabezpieczających!) nawyków z Jego wczoraj.

Jeszcze przed drugą wojną światową powstało szereg zakonnych czy pół-zakonnych wspólnot anglikańskich, których szczegółową historię znaleźć można w pracy pt. *The Call of the Cloister* (Peter Anson, S. P. C. K., London, 1956). Znane *Marienschwestern* z Darmstadtu zawiązały wspólnotę modlitwy i medytacji w r. 1936, dopiero jednak w 1944 roku, pod wrażeniem klęsk i dramatu wojny, postanowiły nie poprzestawać na swych regularnych zebraniach, lecz utworzyć stałą, zakonną wspólnotę pokuty.

Młodzi ludzie, zgrupowani w czasie drugiej wojny wokół Rogera Schutza „dla wspólnej służby Chrystusowi w świecie", złożyli śluby zakonne (czystość, wspólnota dóbr, posłuszeństwo) w r. 1949. Równocześnie niemal i po podobnych liniach rozwoju kształtowała się w Szwajcarii kobieca wspólnota Grandchamp, która w okresie 1931—1952 przebyć miała drogę od dość luźnego stowarzyszenia do formalnej już wspólnoty zakonnej. Pierwsze członkinie i założycielki Grandchamp spotykały w czasie wojny w katedrze genewskiej przyszłych braci z Taizé, nie znając się z początku i nie przeczuwając naturalnie, że już w roku 1953 połączy ich wszystkich wspólna reguła.

Do wspólnoty Taizé należy dziś już sześćdziesięciu sześciu braci z różnych kościołów protestanckich o tradycjach luterańskich i kalwińskich. Jej myślą przewodnią jest misja świadectwa. Jest to zakon, o którym powiedzieć można nawet, że jest zasadniczo misyjny, choć dodać trzeba (bo skojarzenia nasze biegną po starych torach dłużej niż nasze świadome poglądy), że nie jest to stara misyjność „mienia" i „dawania", lecz misyjność „znaku", czyli ciągłego zakwestionowania siebie i swojej służby.

Z samozakwestionowania właśnie: z lojalnej konfrontacji ze światem dzisiejszym, płynie zasadnicze pytanie misyjne, które jest zarazem wspólnym dziś wszystkim, fundamentalnym pytaniem religijnym: co to jest dziś, dla dzisiejszych ludzi, przekaz chrześcijański? Jak się ten przekaz przekazuje? Co to praktycznie znaczy

teraz, tu, w realnym kontekście naszej „świeckiej" kultury i sytuacji „być chrześcijaninem"?

Idea pojednania (człowieka z sobą, z ludźmi, z Bogiem) jest właśnie odpowiedzią Taizé na to, misyjne w swej genezie, pytanie o „klucz chrześcijaństwa". Jest ona wszechobecna w całej duchowości tej wspólnoty, w jej najgłębszych postawach, w najdrobniejszych szczegółach i stylach życia, a nie tylko wcale w tak szeroko znanych akcjach ekumenicznych. Powiedzieć nawet chyba można, że ta duchowość właśnie czyni ekumenizm czymś nieodzownym, a nie odwrotnie.

„Być w świecie znakiem obecności Boga wśród ludzi i nosicielami radości", bo tak określa Roger Schutz misję świadectwa, znaczy więc — dla wspólnoty pojednania — świadczyć wszędzie i przez wszystko zasadniczej i ostatecznie zwycięskiej jedności w świecie ludzkiego serca, w świecie stosunków ludzkich, w całej niezgłębionej złożoności układów i wymiarów, które nazywamy Rzeczywistością. I w tej perspektywie chyba trzeba patrzeć na myśl i życie Taizé. Bo najserdeczniejszy nawet kontakt z drogą duchową inną niż nasza własna staje się „spotkaniem" dopiero w punkcie, który jest już samym jej „kluczem chrześcijaństwa".

GÓRA TABOR

— Wszędzie u was jest ta ikona.

— Tak.

Soeur Gilberte jest szczuplutka i chorowita. Spędza większość dni na wpół leżąc w wielkim fotelu dla kalek i ceruje braciom niezliczone skarpetki, których jest zawsze pełno w dwóch sporych workach. Jest niespieszna w rozmawianiu jak ktoś dobrze, od dawna znajomy. Zresztą wszędzie tutaj milczy się łatwo.

— To jest Przemienienie. Wiesz.

— Wiem.

Rzeczywiście, kilka oficjów, parę tutejszych książek i pism wystarczy, by zrozumieć, że te słowa mówią: to jest sens i znak wszystkiego, czym jesteśmy.

Z nasyconej, aż bolesnej czerwieni tła postać Chrystusa strzela w górę białym, nagłym płomieniem. Jakby coś w niespokojnych złotach, purpurach, brązach przepaliło się do cna, do białości, i przeszło w przeźroczystą łunę światła. Zmiecione podmuchem, małe postacie uczniów lecą w dół, koziołkując prawie śmiesznie, bezradne, trochę wzruszające.

— Nie rozumiem tej dolnej partii.

— ?

W Taizé rzadko kto odpowiada od razu. Najpierw zwykle spo-

tyka się uważny, pytający wzrok, jak teraz spojrzenie soeur Gilberte. Ten wzrok, wiem już z różnych rozmów i lektur, chce „zrozumieć drugiego człowieka od środka": wypatrzyć barwę i szlak jego myśli, by móc lojalnie pójść torem jego, nie własnym.

— Przemienienie to jest zdarzenie, które dzieje się wewnątrz człowieka, mówię prosto, bo „kompetentny" żargon teologiczny żenuje wszędzie tutaj prawie jak w kościele.

— Tak.

— Ale chyba nie ma w nim tej, czy ja wiem, grozy, odtrącenia... Przeciwnie...

Robi się trudno. Co gorsza, soeur Gilberte uśmiecha się znad skarpetek. Milknę niepewnie, ale idąc za jej wzrokiem, widzę, że nie ze mnie się wcale śmieje, ani nawet nie do mnie. Najwyraźniej — z koziołkujących uczniów.

— To niecałkiem może to chciał powiedzieć frère Étienne, jak to malował, mówi ostrożnie, jakby się bała w czymś urazić czy zniekształcić myśl artysty przywłaszczając ją sobie zbyt bezceremonialnie. — Mnie na przykład wydaje się, że tu nie ma żadnej grozy. Oni sobie spadają tak jakoś...

— Jak suche liście?

— O, może.

*

„Nowy człowiek", z którego stare ja, bezradne i trochę śmieszne, spada zwyczajnie, jak liść z drzewa, rodzi się może w jakiejś wielkiej chwili „góry Tabor", ale urzeczywistnia się i dopełnia w długiej drodze. Brat Max Thurian tak pisze o rewelacji „samej wiary": „Nowość ducha polega na uznaniu zwycięstwa Chrystusa i Jego drogi nad grzechem i nad śmiercią". Innymi słowy, na uwierzeniu ewangelii, której „wyzwolenie" jest uwolnieniem człowieka z więzów troski o swą „dobroć", o swój los, o siebie. Ta troska właśnie, źródło całej trwogi i udręki egzystencji, jest przyczyną głębokiego, radykalnego pęknięcia wewnątrz człowieka i między nim a całą otaczającą rzeczywistością. A „uwierzenie Chrystusowi", zgoda, że jest się przyjętym, zbawionym „samą łaską", a więc takim, jakim się jest i ze wszystkim czym się jest, i że trzeba tylko „pójść za Nim", przezwycięża to pęknięcie, wprowadza „w wymiar jedności" Bo „pójść za Nim" znaczy przestać żyć, czuć i myśleć obronnie, ku sobie, stracić duszę, która jest „własna", zacząć nowe życie ku innym, z nimi. Wyjście z siebie jest wyjściem w kierunku rzeczywistości, a rzeczywistość jest Jedna. Taki chyba jest najgłębszy punkt wyjścia drogi duchowej Taizé.

Według brata Maxa Thuriana „swoboda dzieci bożych" to jest to: „człowiek nowy »przemieniony«... nie pochyla się już z troską

nad losem własnej duszy. Iluż chrześcijan zastanawia się nieustannie nad tym, co mają robić albo czym być. A przecież są powołani tylko do miłości, tylko według niej będziemy sądzeni. Nie chodzi więc już o żmudną, smutną walkę, by pozostać w zgodzie z prawem, które nas sądzi. Przeciwnie. Chrześcijanin jest wezwany do przerzucenia walki poza siebie, w świat. Jego drogą jest odejście od swego ja po to, by angażować się bezwarunkowo w świecie, po stronie Chrystusa, po stronie Dobra".

Tak pojęte powołanie chrześcijańskie rzutuje oczywiście na koncepcję moralności i koncepcję ascezy. „Grzech to nie być czujnym. Nie być zawsze gotowym, dyspozycyjnym dla spraw Dobra w świecie, dla uważnej przyjaźni. (...) Przeor Taizé mówi nam «jesteście powołani do braterstwa z każdym bliźnim». (...) By zrozumieć właściwy sens słowa asceza, trzeba zastąpić pojęcie równowagi wewnętrznej przez ideę zaangażowania w służbę Chrystusa w świecie. To nie przez refleksję nad sobą można urzeczywistnić w pełni siebie samego, lecz w kontakcie ze światem, z życiem, z rzeczami, w przeżytym aż do głębi stosunku ze wszystkim, co istnieje. Tylko w miłości i pracy człowiek staje się człowiekiem naprawdę".

I tylko „kontakt" miłości i pracy czyni mu trwałą, wewnętrzną rzeczywistością rewelację „góry Tabor": doznanie bezwarunkowej już i zwycięskiej jedności we własnym sercu i w całej stworzonej rzeczywistości. „Właśnie i tylko w sytuacji walki po stronie Chrystusa, w życiu wśród ludzi, rzeczy i z nimi, w przyjaznej obecności, chrześcijanin urzeczywistnia własną pełnię i własną jedność. Nie czeka, aż znajdzie jakąś osobistą równowagę, żeby być z innymi i kochać innych. Samo już duchowe i psychologiczne pojęcie równowagi zakłada rozłam w naszym ja. To nie równowagę wcale znajdujemy, lecz jedność całej osoby w Chrystusie: w jego drodze, prawdzie i życiu, które są zaangażowaniem z ludźmi i wśród ludzi, w ich walce z siłami zła i w ich szukaniu Boga. (...)

Zrozumieć, że człowiek urzeczywistnia się tylko w swym stosunku do świata i kontakcie z nim, to też znaleźć prawdziwą wartość wszystkiego, co jest poza naszym ja... Dopiero angażując się po stronie Dobra w ludziach i rzeczach widzi się niezmierzone boskie bogactwo w stworzeniu, a także własną głęboką z nim jedność. Jest się na antypodach moralizmu, który odcina się, bo chce sądzić (...) i dualizmu helleńskiego, tak obcego autorom Biblii. Cała stworzona rzeczywistość jest jedna. Podział na wewnętrzność i zewnętrzność nie istnieje. Podobny może zmysł jedności bytów miała pierwotna myśl grecka. Jej bogowie mają formy cielesne, podatne na namiętności, jak ludzie...".

*

Nowy Kościół Pojednania, który — z założenia, a nie przypadkowo — ma kształt tak wtopiony w krajobraz dnia dzisiejszego Boga, że niemal anonimowy, stał się domem modlitwy w wigilię Przemienienia, 5 sierpnia 1962 r.

Uroczystość inauguracyjna zgromadziła, pierwszy raz w dziejach nowożytnych, dostojników kościelnych wszystkich wyznań chrześcijańskich w jednej świątyni i na wspólnym oficjum.

Modlono się za Radę Kościołów i za Jana XXIII (który darzył zawsze wspólnotę bardzo żywą przyjaźnią osobistą i nazywany jest przez braci „naszym ojcem"), za kardynała Bea i za kardynała Ottaviani.

Dwa teksty Pisma świętego ogniskowały, szczególnie wyraziście, służbę i świadectwo wspólnoty „góry Tabor": *Magnificat* i Hymn o Miłości św. Pawła.

MAGNIFICAT

Liturgia Taizé jest przede wszystkim „służbą Bogu z weselem", służbą ufną. *Acclamez le Seigneur terre entière, servez le Seigneur dans l'allegresse*... Ten odcień przede wszystkim pamięta się, gdy — po wielu już tygodniach — szuka się myślą jej barwy. To powraca wciąż, w tysiącach już domów na całym świecie, w pięknych nagraniach oficjów.

Jest jakaś głęboka, wprost naoczna słuszność (logika „góry Tabor"?) w tym, że o Kościele mówi się tutaj: „jest to wspólnota zgromadzona przede wszystkim, by sławić w pieśni przedziwne sprawy pańskie". Bo gdy pójdzie się, jak tu uczą, „z uwagą", w głąb tej modlitwy, nieznajomej z początku, cudzej, widać istotnie, jak nasyca się i rozkwita sprawą przedziwną, wciąż tą samą. Całe oficjum Taizé to jedno, wielowymiarowe misterium jedności.

Pierwsze wrażenie nie myli. Habity są „nałożone" rzeczywiście. Mówią o tym, jak cały człowiek, w swym roboczym ubraniu, ze swym roboczym, kostropatym ja z najzwyklejszego życia, i ze swą — tak z nim skłóconą zawsze — tęsknotą najczystszą, absolutną, jest ogarnięty jednym uśmiechem boskim, jest jeden. „Szata, którą wkładamy na oficjum, ma nam przypominać, że jesteśmy, w naszej całości, obleczeni w Chrystusa — mówi Reguła. I dodaje: — jest też po to, by chwalić Pana sposobem innym niż słowa".

Ta idea (chociaż tu mówić raczej trzeba: doznanie, rzeczywistość) zasadniczego braterstwa człowieka z całym światem wszelkiej materii „w składaniu chwały", w wyznawaniu słuszności i świętości potoku wszechrzeczy, wraca wciąż i wciąż w psalmach, w chorałach, w inwokacjach. Najlepiej pamięta się te znane, „nasze":

niech się radują niebiosy
i weseli się ziemia,
niech pląsa morze i to, co je wypełnia,
niech się radują pola i wszystko, co na nich,
i szumią głośno wszystkie drzewa leśne...

Albo ten z codziennego oficjum *Soli Deo Gloria:*

bo w Jego ręku są wszystkie krańce ziemi,
Jego jest morze, które stworzył,
i ląd uczyniły ręce Jego...
a my, lud Jego, owce Jego pastwiska.

Ale w misterium „niebiosy" są już pomieszane z ziemią, tajemnicze Królestwo już się dzieje i liturgia Taizé, jak prawosławie (przed którego „cielesnością" nikt się tutaj nie wzdraga) nazywa siebie otwarcie „niebem na ziemi". Jest wyznaniem jedności nieba z ziemią, jej jak gdyby „sakramentem": znakiem widzialnym, który czyni intensywniej obecną Rzeczywistość poza pozorami rzeczywistości.

W podobnym sensie powiedzieć można, że oficjum w Kościele Pojednania to misterium jedności chrześcijaństwa. Jak pisze brat Max: „Nasza modlitwa nie jest modlitwą indywidualną, tylko modlitwą Kościoła. Kościoła jednego, a nie rozdzielonych grup, które nigdy jedności nie znały, i budować mają gmach od samego początku. Modlimy się jako jeden Kościół pierwszych wieków, jako Kościół który teraz i dziś jest niepodzielny w niebie, i w tym zupełnym wewnętrznym otwarciu na jedność, która jest, prosimy, aby się stała widzialnym znakiem światu, kiedy Bóg zechce i jak zechce".

Wszystkie wysiłki ekumeniczne Taizé, jego prace, jego świadectwo wyrastają z tego właśnie ducha oficjum: dążą do pojednania jako do widzialnego znaku jedności, która jest rzeczywistością ich serca i ich modlitwy. Roger Schutz pisze — „Prawda chrześcijańska znajduje wyraz w całym ludzie Boga, każdy w Nim otrzymuje swoją miarę, swój charyzmat, według którego nada różne odcienie myśli Kościoła, ale każdy też musi wsłuchiwać się uważnie w wiarę, która jego własną uzupełnia, gdyż i ona składa się na wielką harmonię świętych obcowania... Obyśmy umieli nie ustawać nigdy w dziękczynieniu za to, że różnorodnej wrażliwości ludzkiej odpowiadają rozmaite wyrazy modlitwy, z których każda, na swój sposób, odnawia wieczerzę wielkoczwartkową. Obyśmy mieli zawsze dość wielkie serce, aby szukać Chrystusa nawet tam, gdzie formy służby bożej są nam najbardziej obce... I obyśmy umieli, szczególnie my, teologowie i świeccy o powołaniu ekume-

nicznym, nie tracić nigdy z oczu »ubogich duchem« w ludzie Bożym (...). Jakiś nieporadny gest bezpretensjonalnej kobiety przypomni nam może kiedyś profetyczną wizję, w której dziewicy Maryi dane było ogłosić światu, że podwyższeni zostaną niscy, a łaknący napełnieni dobrami. A czy my, ludzie Kościoła, nie jesteśmy — aż nazbyt często — »mocarzami i bogaczami« świata?"

Także modlitwy wstawiennicze, duża, niezwykle piękna część oficjum, są właściwie znów, jak cała liturgia Taizé, hymnem *Soli Deo Gloria*. Hymnem chwały Samego, Tego Samego Boga, w niezliczonych drogach i dobrych usiłowaniach ludzkich, i prośbą, by się te drogi i wysiłki pojednały, ze swym celem, z sobą i między sobą, tak by ich jedność przybrała kształt widzialny światu, „sakramentalny".

Nie da się przekazywać misterium. Jest zdarzeniem w jednym tutaj i w jednej teraźniejszości. Ale słowa modlitwy, nawet suchy tekst, z którego odpada wibracja żywego głosu, dostojeństwo chóralnych inwokacji — mówią chyba o duchu oficjum Taizé coś bliższego mu niż wszelki opis.

Litania wstawiennicza zaczyna się tak:

O pokój całego świata, o zbawienie wszystkich ludzi,
błagajmy Pana.
O zgodę i pokój w życiu politycznym,
o miłość i sprawiedliwość w społeczeństwach,
o zaufanie wzajemne i braterstwo wszystkich mieszkańców ziemi,
stworzonych na Twój obraz,
powołanych do Twego Królestwa,
prosimy cię, Panie.

Módlmy się za naszą wspólnotę braterską
i za wszystkie wspólnoty parafialne,
aby Pan zechciał obdarzyć tych, co mu służą,
życiem, pokojem, opieką i przebaczeniem...

Akt skruchy Wspólnoty Pojednania jest wyznaniem win przeciw jedności:

Ty, który jesteś Bogiem jednym, żywym i wiekuistym,
Ojcze, Synu i Duchu święty,
wybacz i zgładź nasze podziały.
Wyzwól nas od pokusy
myślenia lepiej, czynienia lepiej, modlenia się lepiej
od naszych braci w wierze.
Daj, abyśmy walczyli o odnalezienie jedności twego Ciała
i nie pozwól, abyśmy mieli być jeszcze długo
zgorszeniem ludzi

patrzących na nas z zewnątrz i odepchniętych tak daleko od Ciebie przez nasze rozłamy i przez naszą arogancję.

Po stałej, oficjalnej modlitwie Kościoła, litania wstawiennicza wymienia bieżące intencje dnia: sprawy, kraje, ludzi. Losy Soboru i kampania walki z głodem, cierpiący Wietnam, emigranci algierscy, nowy rząd Związku Radzieckiego, Mali Bracia, jakiś Edward, który „przeżywa ciężką rozterkę", redaktorzy polskiej prasy katolickiej... W słowach tak niewyszukanych i spontanicznych, że są modlitwą niemal intymną, zbiegają się i wiążą widnokręgi wielkich spraw powszechnych, ze szlakami dążeń i troski szarych ludzi na krańcach ziemi.

Modlimy się do ciebie, Panie, za świat.
Za tych, co w tym tygodniu wrócą do pracy.
Za tych, co cierpią niesprawiedliwość i nie dostają
zapłaty za swój trud.
Za tych, co łakną i pragną więcej sprawiedliwości społecznej.
Za udręczonych, za głodnych, za samotnych,
za odtrąconych, za wątpiących...

Za siebie wspólnota modli się na końcu:

... a że jesteśmy słabi i że potrzebujemy ratunku
na nowo, każdego dnia,
odnów w nas radość.
Naszą radość braterstwa.
Odnów w nas prostotę serca.
Daj nam świeże spojrzenie uczniów,
abyśmy rozumieli ciągle na nowo Ewangelię.
I odnów w nas miłosierdzie.
Daj, byśmy każdego dnia nadchodzącego tygodnia
umieli wybaczać już w chwili teraźniejszej
i nie czekać nigdy niczego w zamian.

*

Pobożność, o którą modli się dla siebie wspólnota braterstwa, jest pobożnością Kazania na Górze. Jej korzeń to wciąż „podwyższenie niskich": rewelacja ubóstwa duchem w religii. I dlatego może jest to pobożność, którą poznaje się po tym, że jej na oko „nie ma". W ludziach Taizé, w ich osobistym stylu myślenia czy bycia nie dostrzega się nic z udręczonego usiłowania, którym dumna „możność ludzka" próbuje „walczyć o swoją duszę". Bywa to z początku aż zaskakujące.

Słyszy się nieraz na przykład, jak bardzo liturgia i teologia są tu podobne do katolickich. Uznawanie „rzeczywistej obecności" w Eucharystii, sukcesji apostolskiej, spowiedzi usznej, celibatu... Kościół katolicki w krypcie świątyni Pojednania podkreśla — całkiem zresztą świadomie — te pokrewieństwa. Oczekuje się więc, nielogicznie może lecz odruchowo, też czegoś w rodzaju rzymsko-katolickiej „pasji ortodoksyjności": naszych sztywno usystematyzowanych „wiedzeń na pewno", naszych „stąd dotąd a tam już nie", naszych wiecznych przestrzeżeń i zastrzeżeń... Stąd pytania takie jak choćby to: czy się nie boicie, że ludzie, którzy nie mogą (już lub jeszcze) przyjąć całych treści waszej liturgii, widzą w niej po prostu jakieś misterium humanistycznej czy monistycznej w najlepszym razie „religii świata"?

Ale takie pytanie jest najzupełniej niezrozumiałe. „No to co, pyta cierpliwie niepojmujący, czego by tu się »bać«, rozmówca. No to co, że widzą?"

Bo myśl Kościoła Pojednania (nawet jego myśl architektoniczna) jest taka, że jest dużo „kręgów religii", że tylko od swojego począwszy da się iść naprzód, i że służba boża ma promieniować wszerz, zagarniając wszystkie kręgi. „Nawet jeśli, całkiem bez wiary *explicite*, ktoś zegnie kolana tylko w obliczu godności i dobra tego, co się tu dzieje, uczci Boga, nawiąże — obiektywnie — stosunek z Bogiem".

O „poprawność" pobożności ludzkiej ma się więc najwyraźniej troskać głównie — Bóg. Jest nawet naumyślnie bardzo dużo miejsca przy wejściowych drzwiach kościoła, „przedsionki domu Pana" są szerokie, otwarte. Żeby każdy mógł wejść tylko na chwilę, jeśli zechce, wyjść kiedy zechce, żeby nie był żadną „mocą ludzką" przytrzymywany, przymuszony, żeby wszystko zostawić Samemu Bogu.

Może jest w tym wciąż niezłomna, stara tradycja *sola gratia*, samej łaski? Tradycja, która tak wiernie, czasem tak desperacko, broniła się przeciw wszelkiej uzurpacji ludzkiej czy instytucjonalnej w sprawie człowieka z Niepojętym? Może starszy jeszcze (i tak tu kochany) nurt franciszkańskiej beztroski dzieci bożych, które czują się naprawdę jak dzieci wobec nieogarniętej, ale na pewno przychylnej Tajemnicy? A może po prostu właśnie tu, w życiu dniem codziennym Boga, w życiu a nie dyskutowaniu o przepisach na religię, dokonuje się prawdziwy, ekumeniczny akt odnalezienia?

Odnalezienia, które zarazem jest istotnie wyzwalające. Nie tylko z zacietrzewień międzywyznaniowych. Także z samego ich źródła: z doktorskiego, „szukającego swego" serca, które chce zawsze mieć na własność i na zawsze, skodyfikować, „obudować" „swoją" duszę i nawet „swego" Boga. Bo w Taizé mówi się temu sercu słowa

zmiatające, jak uschłe liście, wszystkie jego twierdze pychy, naiwności i udręki:

„My nie wszystko rozumiemy z Ewangelii".

Na szczęście dla naszych tak bardzo różnych „kręgów religii", dla naszych sporów i wahań, dla przyszłości przed chrześcijaństwem — nie rozumiemy wszystkiego. Nie rozumiemy i dlatego dopiero w świetle tego możemy żyć po chrześcijańsku. A „po chrześcijańsku" to znaczy: „przyjmując zwyczajnie, ufnie (czyż nie mówi się też nam, katolikom, że zbawia »sama wiara«, zaufanie Bogu?) nasz stan ducha i nasze ograniczenia. I próbując praktykować to bodaj, co zdołaliśmy z ewangelii przyswoić naprawdę, co naprawdę zapuściło korzenie w naszym wnętrzu. Chociaż to tak bardzo mało".

*

Odnów w nas radość. Odnów w nas prostotę serca, mówią słowa oficjum. I to jest prawie to samo. Znaczy — odnów w nas stan wyzwolenia z siebie, z tego, co chcemy „mieć". Odnów w nas stan pojednania. Odnów naszą pobożność.

Bo istotnie pobożność ludzka musi być wciąż odnawiana, strzeżona jak oko w głowie i w Taizé ciągle się o tym pamięta. Pobożność ciąży zawsze wstecz, ku „grzechowi" posiadaczy, doktorów, twierdz. Chce zaufać znów samej sobie, przestać być „czystą dyspozycyjnością", „uciszonym, słuchającym miejscem w sercu", jak mówią w Taizé. Chce zacząć dysponować. Chce obudować się wałami rzeczy, słów, form. Chce „obrosnąć". I wspólnota, której nie trwoży jakoś „widmo herezji" w sercach z przedsionków kościoła, boi się wciąż, jak niczego chyba — „obrośnięcia".

Najpierw obrośnięcia w najzwyklejsze, a tak długo niewyczuwalne więzy posiadania. „Wspólna własność wszystkich najmniejszych nawet rzeczy", którą nakazuje Reguła, wspólna własność nawet samych dóbr klasztoru, oddanych, jako jeden udział, do zorganizowanej w Taizé spółdzielni, nieprzyjmowanie nigdy żadnych ofiar na rzecz samej wspólnoty, której członkowie utrzymują się tylko z pracy, wszystko to nie ma wcale na celu tego, by nikt nie żył tak, jak lubi, albo żeby wszyscy żyli jednakowo. Przeciwnie, „ubóstwo samo w sobie nie ma żadnej wartości", byłoby bezcelowym „uczynkiem", więc — w rozumnych granicach oczywiście — trzeba „używać w sposób najlepszy wszystkiego, co daje dzisiejszy dzień". Chodzi o to i tylko o to, żeby żyć radośnie i bez zastrzeżeń ofiarnie pełnią każdego dziś daru Boga, by mu dawać zawsze całą duszę bez reszty. A duszy skłopotanej, zaprzątniętej

„około bardzo wielu" potrzeb i przyszłych losów, dóbr i rzeczy, dać już nie można. Nie jest duszą wolną.

„Życie w teraźniejszości", o którym pisze Reguła, że jest „powołaniem braci z Taizé", ich pobożnością, chronić trzeba jednak nie tylko przed „obrastaniem" w ciężar jutra i pojutrza posiadanych rzeczy. Obrastać, ciążyć do zamykania się i zabezpieczania może także styl życia i myślenia, liturgia, nawet samo urządzenie kościoła.

Również tu (może prawem reakcji na „sklerotyczny" kryzys chrześcijaństwa) wspólnota Taizé jest drobiazgowo wprost skrupulatna. „Dynamika prowizoryczności" (której Roger Schutz poświęcił swą nową książkę) brana jest tak na serio, że przebija nawet w błahych reakcjach czy szczegółach.

Na pytanie, czy nie przeszkadza lub nie nuży olbrzymi napływ gości (w letnie niedziele „poziom" turystów sięga tysiąca samochodów na godzinę), pada na przykład niełatwa w pierwszej chwili do pojęcia odpowiedź. "W każdym razie to nas umacnia w pokrzepiającej *(sic)* świadomości, że nie jesteśmy u siebie. To nam nie daje się zadomowić". Przeor Taizé pisze: „Mamy stale głębokie przeświadczenie, że to, co stanowi ducha naszej zakonnej rodziny, naszą specyfikę, czy to w Regule czy na przykład w liturgii, będzie musiało pewnego dnia przestać istnieć. (...) Byłoby to prawdziwym zagrożeniem naszej drogi jedności, gdybyśmy mieli kiedykolwiek poczuć się samowystarczalni, zamknąć na kłódkę odkryty skarb, jak chociażby styl naszego życia liturgicznego, i zacząć konstruować wiecznotrwały gmach czy system, który bardzo szybko stałby się czynnikiem izolacji.

Ileż już instytucji w historii chrześcijaństwa straciło charakter swych pierwszych dni, charakter prowizorium, właśnie dlatego, że się im udało »przetrwać przez wieki całe«! Religijne horyzonty ludzi z tych instytucji uległy przez to w wielu wypadkach takiemu zawężeniu, że nie potrafią już oni po prostu żyć w chrześcijaństwie inaczej niż chroniąc się w zakamarki barier ochronnych".

*

Taki jest więc głębszy duchowy sekret kościoła w Taizé, który z wierzchu wygląda jak „każdy inny" dzisiejszy gmach i o którego wnętrzu można powiedzieć tylko to, że „nic w nim nie ma", oprócz poczucia religijnego. Tak być miało. To miała być świątynia, której pobożność nic nie „mówi", nic nie „usiłuje" i którą poznaje się i pamięta jako prosty, pogodny dom z „uciszonym miejscem" w głębi.

I to miało być wnętrze żyjące „tylko w teraźniejszości", ekume-

niczne: o architekturze, gdzie nic o niczym z góry nie przesądza, gdzie są wciąż możliwe najrozmaitsze rozwiązania, gdzie wszystko jest otwarte, niezakończone, *semper reformandum*. Jak pobożność „dnia dzisiejszego Boga". I jak najszczytniejszy ideał, intelektualny i moralny, jaki stawia postawie ludzkiej laicka, pluralistyczna kultura współczesna.

NIE SZUKA SWEGO

Brat Marek ma coś z bardzo młodego chłopca, który opalił się na kajakach i zaraz pewnie opowie coś o tym, jak mu poszły egzaminy. Tylko że bardzo młodzi chłopcy lecą na oślep, nie mają w twarzy, w ruchach, w rozmowie tego nieuchwytnego dystansu, zwolnienia tempa. To jest w ludziach, w których jest już coś własnego, na stałe.

Jak wszyscy tutaj, jest zdumiewająco uważny. Słucham, zaskoczona, jak rozważa z przyjazną przenikliwością najdrobniejsze powiedzenia i reakcje moich polskich przyjaciół, którzy byli w Taizé kilka miesięcy temu, na dwa dni. W dodatku byli w lecie, w sezonie „tysiąca aut na godzinę".

Tylko częste w Ośrodku Spotkań, przydługie dysputy o teologii, w rodzaju naszej z „Fédé", tej uwagi jakoś wcale nie przykuwają. *Mais c'est une peste,* mówi brat Marek lapidarnie. Zmora. Mówi to zresztą bez irytacji czy sprzeciwu, akurat tak jakby powiedział pewnie o słotach, które — każdy wie — muszą w porządku wszechrzeczy odrabiać swoją jałową mżawkę. I nie trzeba nawet tłumaczyć mu długo, jak to jest z intelektualistami: że to są ludzie żyjący jakby już z natury swego umysłu „pod Zakonem" bardziej niż inni. Zawsze u progu zaangażowań bezwarunkowych, zawsze w fazie pytań o klarowność, zgodność, pewność, bo jest im łatwiej stracić wszelką swą „duszę", niż to, co im się zdaje uczciwością albo honorem ludzkiej myśli. Brat Marek i tak nie zdaje się mieć żadnych w gruncie rzeczy wątpliwości co do uśmiechu miłosierdzia nad doktorami świątyni, czy to duchowej czy świeckiej proweniencji.

Tylko raz, jedyny raz w ciągu kilku długich rozmów, zniecierpliwił się prawie że naprawdę. A była mowa o religijnym sensie ceramiki. — Takie nonsensy nieraz plotą o sakralności sztuki, że czytać tego nie można, pomstował, jakby jemu czy czemuś ważnemu bez granic działa się oburzająca krzywda. Że niby jak się coś robi z gliny czy w ogóle uprawia jakąkolwiek twórczość artystyczną, to ma coś tam „symbolizować". Niby „akt stwórczy" bo „coś z niczego" i bo człowiek to jakby Bóg... Głupstwa same. Nic tu niczego nie „symbolizuje". To przecież sam ten rodzaj kontak-

tu z materiałem jest... no, religijny. I po kiego licha coś nad tym jeszcze dobudowywać. A poza tym to wcale nie jest żadne „coś z niczego", to idiotyzm. Na przykład glina — przecież jest. I nikt jej byle czego nie narzuci, chyba że robi chałę. Tylko o to chodzi, żeby to, co już jest w materiale, jakaś jego możliwość się wyraziła, do tego tu potrzebny człowiek. Musi się stworzyć to jakieś napięcie między tym, czym on jest, a tym, czym ja jestem...

— Więc dialog?

— Coś takiego w każdym razie. I akurat tyle ja „robię" ten materiał co on mnie. A w ogóle to nic się nie uda, póki nie złapie się tej jakiejś, no, tożsamości...

— A ta tożsamość, to jest TO, nie żaden „symbol" tego?

— Może... Coś w tym rodzaju.

Brat Marek robi witraże. Słowa ogląda ostrożnie, nieufnie. Jakoś nie wydają mu się nigdy tak styczne (tożsame?) z rzeczywistością jak światło złamane w barwie szkła. Nie mówi też o sztuce chętnie ani łatwo. Chyba że przypomni sobie jakiś „nonsens", wyjątkowo bluźnierczy wobec aktu braterstwa, którym jest twórczość. Tego już nie wytrzymuje. Jest artystą i w Taizé został nim nadal; czy do reszty.

*

Nie jest z pewnością przypadkiem, że klasztor Jedności ma podobnie serdeczne przywiązanie do św. Franciszka jak malarze albo poeci. Bo to jest w gruncie rzeczy wciąż ten sam stosunek do rzeczywistości. Przyjaźń zamiast sporu o władzę. Dialog, który jest — jak tu mówią — „wsłuchiwaniem się w siebie nawzajem", bardziej niż nadsłuchiwaniem, co by tu zmienić czy użyć po swojemu.

Jest uderzające, jak bardzo, w każdej dziedzinie swoich czynów i myśli, wspólnota Taizé wyznaje wartość — chciałoby się rzec: świętość — tego, co JEST. „Realizm chrześcijański", według Rogera Schutza, sprowadza się do takich oto przykazań:

„Nigdy nie przystawać na niszczenie czegokolwiek, co istnieje. Przeciwnie, starać się, by rosło, by samo przerastało swe ograniczenia, bo tylko taką drogą, przerośnięciem, wychodzi się z kryzysów bogatszym, a nie zubożonym.

Wystrzegać się zwycięstw, które, jak się mniema, odnosi się, kiedy uda się narzucić komuś czy czemuś własne idee. To są fałszywe zwycięstwa".

Tą drogą właśnie protestancka wspólnota Taizé przerasta, w jakimś sensie, swoją tradycję protestowania.

„W świadomości naszej jest nieraz zakorzeniony głęboko stary odruch: jesteśmy za zrywaniem. Wolimy odseparować się od lu-

dzi, od tradycji, od konformizmów, wcielających wsteczne opory, niż to wszystko znosić.

Zrywa się więc ze swymi braćmi, bo się nie chce czy też nie może, przejść razem z nimi okresu kryzysowego. Ale pamiętajmy: wszelkie zerwanie, choć w pierwszej chwili daje odprężenie, jest zawsze w ostatecznym rozrachunku zubożające. I takiego zubożenia nie możemy życzyć ani żadnemu chrześcijaninowi, ani żadnej grupie chrześcijańskiej".

Postawy Taizé są tu niezwykle konsekwentne. Jest rzeczą znaną, że nie tylko uważa się tam wszelki cień nawet „nawracania" za rzecz niedopuszczalną, ale pomaga się nieraz bezpośrednio, na przykład katolikom, znaleźć swe miejsce — w katolicyzmie.

Również formy zaangażowania w wielkie sprawy świata, jak walka z głodem czy walka o pokój, nie są nigdy całkiem samoistnymi inicjatywami, konkurującymi niejako z innymi, podobnymi, tylko zawsze są działaniem „poprzez to, co już jest", są pomocą temu, co jest — aby rosło. Tak na przykład słynna „Operacja Nadzieja" polega na zbieraniu funduszy i szkoleniu kadr dobrowolnych pracowników dla ferm spółdzielczych, które powstają w Ameryce Południowej na terenach oddanych ubogim przez episkopat katolicki. Te kadry i fundusze są oddawane do dyspozycji istniejącym już specjalistycznym organizacjom międzynarodowym.

Cierpliwość wobec „własnego" tempa konkretnych sytuacji, „niewyprzedzanie Pana Boga" nigdy i w niczym, to zasada bardzo też droga siostrom z Grandchamp. Soeur Margueritte, w której spojrzeniu widać zawsze coś jakby świeże zdziwienie, czy bez mała rozbawienie czymś niesłychanym, choć oczywistym, opowiada chętnie, jak wiele lat upływało ongiś na urządzaniu, potem na pogłębianiu rekolekcji, potem na prowadzeniu stałego już ośrodka („bo to już wtedy było po prostu potrzebne"), zanim wreszcie „zrobiło się raptem jasne, że jesteśmy już wspólnotą, więc trzeba było pomyśleć o regule". „Nigdyśmy ani jednej rzeczy nie wymyśliły same", zapewnia tonem kogoś, kogo spotkał bardzo pocieszny figiel losu.

Tę samą identycznie drogę „niesprzeciwiania się rzeczywistości" wskazuje się licznym przyjaciołom Taizé, którzy mają „świadczyć jedności" w najrozmaitszych krajach i sytuacjach. Ich nieformalny kodeks mówi: angażuj się tam, gdzie jesteś, w ramach tego, co jest, nie próbuj nigdy tworzyć bez konieczności nowych form czy organizacji. Pamiętaj, że trzeba nieustannie oczyszczać się z goryczy. Z goryczą w sercu nie można świadczyć pojednaniu. To musi być całkiem jasne. Jeśli myślenie twego środowiska jest ci obce, próbuj i tak iść za tym myśleniem lojalnie, tak długo, aż znaj-

dziesz jego własne „wyjścia na jedność". Jeśli natrafiasz na niewątpliwy opór — milcz.

Czasem wygląda to już prawie jak wschodnia *non-violence*, nieużywanie w niczym siły. Lecz w głębszym sensie stosunek do ludzi i zjawisk jest tu inny, znacznie bardziej, mimo wszelkich pozorów, zaangażowany. Bo przyjaźń Wschodu ze światem, poczucie zasadniczej z nim jedności wyraża się we „współczuciu" i na nim się kończy, a podobna w gruncie rzeczy postawa Taizé wyraża się — po zachodniemu, po chrześcijańsku — w miłości i nadziei.

A miłość nie jest bierną, ale czynną formą współczucia, współ-odczuwania. Czynną, bo stawia na dynamikę, na rośnięcie rzeczywistości, bo ma co do niej nadzieję, której Wschód mieć nie może. „Iluzja" nie jest zdolna rosnąć.

Czynem „nieużywającej siły" miłości jest dialog. I tu znów jest się w orbicie franciszkanizmu i poetów. Bo dialog, wszelki dialog, jest bardziej podobny do tego, co zachodzi między św. Franciszkiem i ptakami, albo w sztuce, niż do wschodniego „współczucia bez ingerowania" i niż do „nonsensu" mniemań, że „z niczego" (czyli w praktyce mimo tego, przeciw temu, co zawsze przecież JEST) człowiek mógłby — tworzyć.

Z takiej właśnie postawy całej osobowości wyrasta charakterystyczny typ stosunków międzyludzkich, który jest stawiany jako model dialogu ekumenicznego, i jest zarazem, najoczywiściej, „modelem" z Hymnu św. Pawła.

„Zamiast wygłaszać niekończące się monologi, w których ciągle słyszy się tylko siebie — nauczmy się wreszcie słuchać drugiego człowieka. Słuchać po to, by zrozumieć, by uchwycić od środka jego myśl i jego tezy. To nie jest żaden dialog, gdy się idzie ciągle za własną myślą, według właściwych jej schematów, w ramach własnych, znajomych kategorii. Dialog jest wtedy, gdy się potrafi odpowiadać rozmówcy wewnątrz jego własnego systemu. Trzeba na to zrezygnować z argumentów polemicznych i zdecydować się wreszcie ujrzeć drugiego człowieka takim, jakim on sam naprawdę usiłuje być, a nie takim, jakim ukazuje nam go nasz własny obraz. (...) Trzeba się »spotkać«, trzeba się zacząć »przenikać« wzajemnie, trzeba się zaznajomić z bliska z filozofiami, z teologiami, nawet z hierarchiami wartości, tak odmiennymi od naszych własnych, że na pozór nie mają już nic wspólnego. I trzeba zrobić to po prostu dlatego, że mamy kochać jedni drugich »w prawdzie«.

Ale najwyższym ze wszystkich rozumieniem jest miłość. I tu już nie chodzi tylko o to, by znać, naprawdę gruntownie, czyjeś poglądy, lecz żeby dążyć do pokochania ich motywów, ich wewnętrznej logiki, ich konsekwencji... Trzeba próbować wniknąć w refleksje naszych braci, w ich modlitwę, wiedzieć, czemu mój brat

myśli i modli się inaczej niż ja, pokochać te historyczne, osobiste, najrozmaitsze powody. A wszystko, co czynimy, wszystko, o co modlimy się w tym dialogu, musi pozostawać zawsze pod znakiem cierpliwości Boga".

*

Taizé nie „szukało swego", ale — robiło swoje. „Jesteś wybrany, aby być radosnym znakiem braterstwa", mówi przeor składającemu śluby bratu. I znak — przyciąga.

Ośrodek spotkań w Cormantin, obok Taizé, przestał już dawno wystarczać coraz liczniejszym gościom najrozmaitszych wyznań, narodowości i środowisk, choć na mieszkania obrócono, jak zapewniają bracia, „wszystkie możliwe nory w całej wsi" i choć dużą część młodzieży, pracującej w dobrowolnych ekipach pracy, umieszcza się w domu noclegowym w Ameugny i w namiotach dokoła niego. W roku 1964 ekipy młodzieżowe zakończyły budowę części nowego ośrodka, tuż przy kościele. Mieści ona około 150 osób. Ale wszystkie weekendy i prawie wszystkie wiosenne i letnie dni w roku bieżącym są już teraz z góry zamówione.

Wokół Wspólnoty Jedności skupiają się też powoli ośrodki innych Kościołów chrześcijańskich. Jeszcze w roku 1962 katolickie siostry św. Karola zaczęły pomagać w Cormantin. W nowym ośrodku spotkań pracują stale siostry dominikanki z pobliskiego Bonnay. W roku 1963 rozpoczęto budowę kaplicy prawosławnej, która stanie przy południowej ścianie kościoła Pojednania. Buduje się też, tuż obok ośrodka, dom rekolekcyjny dla 250 księży prawosławnych, którzy są obecnie w Europie zachodniej. Będzie on służył także na zjazdy i spotkania, oraz — jak pisał patriarcha Athenagoras, któremu podporządkowane będzie bezpośrednio nowe Centrum Patriarchalne — „jako świadectwo obecności Prawosławia i jako jego znak pojednania".

Zeszłej wiosny zadomowiła się wreszcie, w samej wsi, malutka wspólnota franciszkańska, złożona z trzech braci (w tym, jak zawsze i wszędzie, także jeden Polak. Z Kanady, a tak naprawdę gdzieś spod Rzeszowa).

Czy to jest wszystko i czy to jest dużo? Są jeszcze małe (po dwie, trzy osoby) wspólnoty braci lub sióstr Taizé w Algierze, w Abidjanie, w Marsylii, w Lyonie, w Szwecji, w Holandii, w Stanach, w Ameryce Południowej... Te wspólnoty nie zostają na stałe tam, gdzie są, przenoszą się po jakimś czasie gdzie indziej. I wszędzie z pewnością zostawiają swoje rosnące potem koła przyjaciół.

Przyjaciele Taizé są dziś zresztą chyba na całym świecie. A wokół nich gromadzą się następni. Są wreszcie, we wszystkich krajach zachodnich, grupy najrozmaitszego typu o bardzo podobnej

do Wspólnoty Pojednania duchowości. Mnożą się nawet ostatnio jak „grzyby po deszczu" i rozpoznają się nawzajem wszędzie, w pół słowa.

Czy to jest dużo? Albo, „dialektyczniej": czy to jest siła wstępująca, zgodna z intuicjami „dnia dzisiejszego Boga"?

Trudno to chyba wiedzieć. Trudno wiedzieć na pewno cokolwiek o rzeczach, które się dzieją na wprost nas, w samym gąszczu napierającej dzisiejszości. Lecz może właśnie nie trzeba wiedzieć? Bo nie takimi wiedzeniami, nie żadną wymierną pewnością, inspirują się ludzie, którzy nie chcą mieć nic na pewno i na własność, nic, nawet — jutra. Dążymy tam, gdzie dążymy „samą wiarą", mówią teksty wspólnoty Taizé. Nasze rachuby nie są rachubami mężów stanu, tylko logiką „oponentów sumienia" *(objecteurs de conscience)*. Oponentów przeciw skłóceniom.

Ale ta „sama wiara" nie jest naiwnym optymizmem. Nie jest także desperackim „skokiem w ciemność". Taizé zna swoją „obiektywną" sytuację: wpatruje się w bardzo małe światełko w bardzo gęstym mroku. Zna też, można nawet powiedzieć „widzi", punkty swojej nadziei. W swojej książce, właśnie o „nadziei życia", Roger Schutz pisze:

„Jesteśmy w głębi nocy. Gdzieś w jej mrokach lśni bardzo mała lampka. Trzeba tylko mieć w niej wzrok utkwiony zawsze.

W jej blasku widzieć każdego człowieka. Widzieć, że w każdym, także gdy nie wyznaje Chrystusa, jest obecne odbicie Stwórcy.

W jej blasku widzieć każdego chrześcijanina. Żeby najpierw ujrzeć, że jest nosicielem Boga. I żeby, wyrzekłszy się ubolewań nad tym, co jest w nim — być może — negatywne, odszukać znów światełko daru, który ma w sercu.

I w jej blasku widzieć wciąż, oglądać całe stworzenie, całe życie. Bo całe jest zamierzone, już w swym poczęciu, w pełni Tego, który jest Jeden".

TAIZÉ — PARYŻ — RZYM

Pociąg jest dobrym miejscem do przejrzenia stosu zaległych gazet, trzeba bodaj wiedzieć, co się właściwie dzieje na Soborze... Frenetyczna ekscytacja komentarzy raczej dziwi. Ktoś tłumaczył, że coś trzeba nazwać tak, a ktoś inny, że inaczej, ktoś upierał się, że jak powiemy to — to owo, a ktoś inny znów, że odwrotnie. Wszystko to jest bardzo ważne, oczywiście, i nie od razu wiadomo, czemu, dziś i tutaj, między Cluny a Taizé, wydaje się nagle jakby nie na temat...

Czasem ślepy traf ogniskuje ospałą myśl jak ostry błysk latarki. Jakaś recenzja w „Le Monde", z obojętnej książki, której „nie

trzeba" znać, zatrzymuje wzrok na wstępnym paragrafie. „Religii nie pomogą żadne dysputy o jej instrumentach, pisze jakiś nieznany autor. Przeciwnie, do reszty ją w naszej wyobraźni wyjałowią. Religię odnawia w ostatecznym rozrachunku, zawsze i wszędzie, tylko — religijność".

Więc to było to, ten niejasny odruch podejrzenia, że gdzieś w entuzjazmie i rozhoworze soborowej informacji ucieka coś ważnego, jakaś proporcja? W Taizé ciągle wracał ten tekst Ewangelii, w którym uczniowie mówili: jedni nazywają Ciebie Janem Chrzcicielem, drudzy twierdzą, że trzeba mówić — Eliasz, a inni znowu dowodzą, że jesteś prorokiem. A On pytał: ale wy? ale kim jestem — dla was? — Dla ciebie?

Chyba rzeczywiście wszystko inne w religii jest wtórne.

Anna Morawska

BIBLIOGRAFIA

François Biot, O. P., *Communautés protestantes*, Éditions Fleurus, Paris 1961, Collection „Omnes Gentes".

Peter Anson, *The Call of the Cloister*, S. P. C. K. London 1956.

La Règle de Taizé, Les Presses de Taizé, 1961.

Roger Schutz, Prieur de Taizé *Vivre l'aujourd'hui de Dieu*, Les Presses de Taizé, 1960.

Roger Schutz, Prieur de Taizé, *L'unité, espérance de vie*, Les Presses de Taizé, 1962.

Max Thurian, frère de Taizé, *Amour et Vérité se rencontrent*, Les Presses de Taizé, 1960.

Max Thurian, frère de Taizé, *L'homme moderne et la vie spirituelle*, Les Presses de Taizé, 1961.

Office de Taizé, Les Presses de Taizé, 1958.

Pierre-Yves Emery, frère de Taizé, *L'unité des croyants au ciel et sur la terre*, Les Presses de Taizé, 1960.

„Verbum Caro, Revue théologique et oecuménique trimestrielle", Communauté de Taizé, (1963—1964).

„Aujourd'hui, Journal de Taizé", Communauté de Taizé, Nos 1—7.

KS. WACŁAW ŚWIERZAWSKI

CHRYSTUS ŻYJĄCY W KOŚCIELE

TAJEMNICA CHRZEŚCIJAN W TAJEMNICY CHRYSTUSA

WSTĘPEM do omawianego zagadnienia powinno być krótkie streszczenie nauki zawartej w Starym Testamencie, bez której trudno jest odczytać w całej ostrości głęboką prawdę o tajemnicy Chrystusa. Stary Testament daje więc niejako najszerszy kontekst do tajemnicy Chrystusa; począwszy od Księgi Rodzaju, uczy nas o Bogu Stwórcy świata i człowieka i o prawdziwej a zarazem przedziwnej Jego miłości, która spotkała się nie tylko z niewdzięcznością, ale sprowokowała dalsze bardziej nam już znane następstwa historyczne. Są pewne uproszczenia w interpretacji tych pierwszych wydarzeń historii Bożo-ludzkiej, zwłaszcza, że jedyny dokument, z niewspółmiernie późniejszych czasów, jakim jest wspomniana Księga Rodzaju, może stwarzać okazję do różnych przypuszczeń. Jednak trzeba brać z tych zdarzeń to, co nie ulega wątpliwości i jest najpotrzebniejsze. A tym jest fakt spotkania Boga z człowiekiem. To spotkanie zakończone bolesnym konfliktem, tworzy pierwotną tajemnicę nieprawości, której owocem jest zesłany po wiekach Zbawiciel. Tajemnica nieprawości ludzkiego grzechu, niewdzięczności i odejścia jest tą nazywaną przez liturgię — *felix culpa* — poruszającą niezmierzony ocean Dobroci i Miłosierdzia Boga Żywego.

Problem ten stoi w ścisłym związku z odwiecznym problemem cierpienia. Wciąż padają pytania o jego sens, wciąż spotykamy dokoła siebie i w sobie nie tylko bolesne symptomy krzyczące niemal o tym fakcie, ale w pewnym sensie nie rozumiemy nawet, dlaczego chrześcijaństwo jest tą właśnie tak zwaną religią cierpienia. Oczywiście, że odpowiedź na to pytanie można wydobyć ze zbieżności wspomnianych już wydarzeń — grzech pierworodny, zbawienie. I najczęściej tak tłumaczymy sobie niepojęte tajemnice cierpienia i Krzyża. Ale wydaje się, że można jeszcze inaczej spojrzeć na ten problem.

Mianowicie można zająć się stosunkiem, jaki istnieje pomiędzy istnieniem Boga, a istnieniem naszego przygodnego bytu — tzn. naszym istnieniem. Potocznie mówimy, że pomiędzy istnieniem Boga a naszym istnieniem jest przepaść nie do przebycia. Filozofia nazywa tę przepaść transcendencją. Ponadto w pojęciu przygodności naszego bytu mieści się jeszcze inna charakterystyczna cecha — stworzenia nie muszą istnieć. To, że miłość Boga powołała stworzenia do bytu, i nie tylko do bytu, ale do uczestniczenia w swoim poznaniu i w swojej miłości, jest czymś, co można by nazwać pierwszą, nienależną stworzeniu łaską — istniejemy z łaski. Możemy uczestniczyć w naturze Boga z łaski. Przekraczamy przepaść istnienia i przepaść natury jedynie dlatego, że u korzenia naszej egzystencji jest Miłość. Czy nie narzuca się po takim uzmysłowieniu sobie prawd proste pytanie — ile trzeba za to zapłacić? Czy jest jakaś miara odpłaty za cud istnienia? Czy jest miara odpłaty za niepojęty i przekraczający wszelką myśl cud przyjaźni z Bogiem? Oczywiście, że przede wszystkim, kiedy odczuwamy ciężar i cierpienie, jest to w ścisłej zależności z pierworodną winą, ale wolno także kontekst poszerzyć — i widzieć w udręczeniu życia bolesne rodzenie, może nawet dalszy ciąg stwarzania dla wiecznej przyjaźni, rodzenie, które zakończy się spotkaniem z Obliczem Ojca.

Właśnie istota planu Bożego, odsłanianego powoli już od pierwszych niemal momentów przymierza zawartego z Abrahamem, polegała na tym, aby z ludzkości stworzonej na obraz i podobieństwo Boże uczynić żywą świątynię duchową, która będzie nie tylko mieszkaniem Boga, ale w której Bóg będzie siebie dawał i w zamian przyjmował kult synowskiego posłuszeństwa. Chodziło tu więc nie tylko o zebranie rozproszonych, ale o coś daleko ważniejszego: łaska Boża odtąd pracuje nie tylko nad zatrzymaniem ucieczki człowieka rozpoczętej w raju (Gen 4 12), ale ukazuje mu perspektywy, o których nie myślał. Umożliwia mu „przejście" przez Chrystusa do wspólnoty bardziej ścisłej aniżeli jedność natury.

Exodus Abrahama, „ojca wierzących", rozpoczyna proces niespotykany dotąd w historii. Nie będzie to chyba nadużyciem, kiedy odważę się nazwać ten exodus „przejściem" od ziemi ojców, do ziemi obiecanej. Bo właśnie nawiedziny Boga jakich doświadczył Abraham, przebiegały według schematu „paschalnego". Do elementów Przymierza należało postawienie warunków, domagających się konkretnych zobowiązań, a ponadto obietnica Ziemi Obiecanej, jako nagrody dotrzymania umowy, jej spełnienia.

Exodus Mojżesza, który stał się wielką epopeją narodową — i wyraźniejszym jeszcze, aniżeli exodus Abrahama, typem Paschy

Chrystusowej — jest wprawdzie ucieczką, ale ucieczką zakończoną triumfem i zwycięstwem, ucieczką przekształconą w wyzwolenie. Nie chodzi mi o bliższe analizy Paschy związanej z „wyjściem egipskim" — w każdym razie poprzez pakt synajski zatwierdzający Przymierze, i w ciągu lat spędzonych na pustyni kolektywna i społeczna świadomość Żydów pogłębiła się o jeszcze jeden aspekt — uświadomiła sobie przynależność do ludu Bożego. Mówi się także, że z tym pustynnym dążeniem z domu niewoli egipskiej do Ziemi Obiecanej wiązać można spotkanie Żydów — pierwsze spotkanie — z Duchem świętym. Są bowiem bliskie analogie między skutkami, jakie przypisuje się Duchowi świętemu a obecnością Bożą objawioną w czasie Exodu. Jest to bowiem pierwsze „przejście" ze złego błądzenia na „Dobrą Drogę", pierwsze zejście się we wspólnotę, pierwszy „Dzień Zgromadzenia" (Deut 4 10).

W tym czasie ustala się paschalna liturgia Izraela. Bóg poucza, nawiązując do prastarego obyczaju Izraelitów, jak należy tę liturgię organizować. Pod wpływem tych pouczeń następowała powolna przemiana, z nauką Bożą łączono „wspomnienie" dnia wybawienia — *memoria Paschae*. Przez to historyczne wspomnienie Paschy Exodus był zawsze żywą rzeczywistością w rodzinach żydowskich i był przeżywany z wielką wiarą, stając się źródłem dynamizmu i nadziei Żydów, w następnych nawiedzeniach, „przejściach Pana", który prowadził powolny proces duchowej krystalizacji pojęć, przygotowujący na przyjście w pełni czasów Boga w naturze ludzkiej. Historia-znak dążyła w ten sposób do historii Prawdziwej. Dopiero w Chrystusie Jezusie rozumiemy, że tamto wszystko było tylko cieniem i typem nowego.

Widać z tego, że w Starym Testamencie Bóg nawiedzał ludzi, a zwłaszcza naród Wybrany. Nawiedziny te trwały zwykle krótko, były prawdziwym „przejściem Pana". Dokonywały się też prawie zawsze według pewnego schematu. Bóg zjawiający się stawiał jak gdyby pewne warunki, wymagania, a wzamian dawał obietnice. Sam się także zobowiązując. I ten dwustronny pakt nazywano Przymierzem. Można powiedzieć, że z wydarzeń historycznych, krótkotrwałych rodził się jeden dominujący nad całym Izraelem fakt Przymierza z Bogiem. „Przejście Pana" było fundamentem religijnej świadomości i więzi Izraela.

Chciałbym teraz po omówieniu tego Starotestamentowego archetypu przyszłej rzeczywistości, nawiązać do jej pełnego zrealizowania w Chrystusie Jezusie. Przede wszystkim trzeba zapamiętać sobie ten schemat Bożej inicjatywy, „prowokującej" niejako człowieka do konkretnej odpowiedzi i oczekującej od niego odpowiedzi jak najbardziej wyczerpującej i radykalnej. Widzimy w schemacie Chrystusowym promulgację Jego nauki popartej faktami

oraz zarys obietnicy wobec tych, którzy ją przyjmą i zastosują w swoim życiu bez zastrzeżeń.

I jeśli warunki grupujące się wokół pojęcia usprawiedliwienia, które nosi na sobie wyraźnie znamię Krzyża, są surowe, to obietnice są sformułowane w tonie pozytywnym, można powiedzieć — w duchu zmartwychwstania, które następuje po obumarciu. Kiedy więc nazwiemy proces realizacji obietnic uświęceniem, to widzimy wyraźnie, że jest w tym „schemacie Chrystusowym" pewien logiczny ciąg. Po usprawiedliwieniu następuje uświęcenie, zaś pełna realizacja procesu uświęcenia nastąpi w błogim oglądzie chwały.

Mając ten skrótowy zarys przed oczyma, możemy przejść do dalszego wyjaśniania, w szczegółach już, tych prawd dla nas tak podstawowych a zarazem tak drogich. Przede wszystkim należy sobie uprzytomnić prawdę zasadniczą, która będzie niejako kluczem do zrozumienia Chrystusowej tajemnicy paschalnej. Jest nim fakt historyczności Chrystusa. Objawienie Chrystusa jest dialogiem historycznym, jest spotkaniem Boga z konkretną ludzką wolnością. Chrystus jest w jakimś bezpośrednim związku z „małymi interwencjami" Boga ze Starego Testamentu, ale także w Nim wierność Przymierzu realizuje się w pełni, w takiej pełni, że stwarza nową relację do Boga — Nowe Przymierze. Dotychczasowy dialog, niedoskonały przez partnerstwo strony ludzkiej, otrzymuje wystarczające poparcie: Chrystus będąc Bogiem i stając się Człowiekiem jest Pośrednikiem obustronnym — jest wysłany od Trójcy Przenajświętszej, a równocześnie wysyłany od ludzi, jest wcieleniem spraw boskich a zarazem spraw ludzkich. Oto dlaczego Jego ofiara, zatwierdzająca wierność Przymierzu od strony ludzkiej w sposób nie wzbudzający zastrzeżeń, dokonana na Krzyżu, stała się naszym Odkupieniem, naszą Paschą. Ponieważ On jest jednym z nas, będąc równocześnie Bogiem. Stając przez ten fakt po obu stronach umowy, gwarantuje swoją obecnością wierność z naszej strony, w dotrzymaniu zawartego paktu. Stąd też — tylko nasze zjednoczenie z Człowieczeństwem Chrystusa gwarantuje naszą wierność Przymierzu, a tym samym temu, co z niego wypływa.

Ta podstawowa prawda, którą św. Paweł wyrażał skrótem „Chrystus jest Zbawcą", czy „W Chrystusie Jezusie", jest nie tylko afirmacją Jego bóstwa, ale jest dla ówczesnego Kościoła promulgacją owocnej prawdy życiowej. Chrystus był dla pierwotnych gmin chrześcijańskich taki, jaki był dla Szczepana — chwalebny, siedzący po prawicy Boga, równy Bogu (Dz Ap 7 56) [1],

[1] Teksty z Nowego Testamentu podaję według przekładu ks. S. Kowalskiego.

ale tak bliski, jak gdyby niebiosa stale były otwarte, a dostęp do Niego był możliwy jak wtedy, kiedy „przechodził" nawiedzając namioty Abrahama czy dotykając niemal Mojżesza w pustynnym odludziu Synaju. Pierwotny Kościół był świadom skarbu, który posiada, i nie zamykał go w wieży z kości słoniowej.

Nieodparcie nasuwa się pytanie — przy snuciu refleksji nad pierwotnymi gminami chrześcijan — dlaczego właśnie tak było, dlaczego u nich wszystko było tak jednoznaczne i oczywiste. Czy powodem była jedynie świeżość zdarzeń i niedawna pamięć o faktach? Nie ulega wątpliwości, że tak, ale nie należałoby z tego wyciągać zbyt dużo idących wniosków. Wydaje się, że świeżość tych wydarzeń może być dostępna dla wszystkich pokoleń, wszystkich czasów — tak zresztą, jak życzył sobie tego Chrystus, byle tylko w prawidłowy i wyczerpujący sposób umieć odczytać Jego tajemnicę paschalną, byle umieć zdać sobie w pełni sprawę, na czym właściwie polega Jego przejście, Jego Pascha.

Mówiąc powyżej o historyczności Chrystusa, jako o kluczu do odczytania tej tajemnicy, chcę teraz ten klucz osadzić we właściwym kontekście, niech otworzy te drzwi i pokaże nam oblicze tej prawdy. Kontekst historycznych faktów trwających od Wcielenia do Chwalebnego Wniebowstąpienia trzeba poszerzyć w dwu kierunkach: zobaczyć bytowanie Chrystusa przed Wcieleniem, co określi nam w innym aspekcie problem „przejścia", poprzez pokazanie punktu wyjścia, a ponadto stan bytowania Chrystusa po Wniebowstąpieniu, co poszerzy horyzont widzenia o wymiar trwający po dziś dzień, określający w jakiś sposób punkt dojścia, choć w innej interpretacji, aniżeli zwykliśmy w obecnej rzeczywistości ten fakt widzieć. Spróbujmy go ukazać w świetle wiary Szczepanowego widzenia. Tym samym będzie to przypomnieniem, że historia Bożej Paschy, Bożego nie tylko już „przejścia", ale wiekuistego „przechodzenia" trwa, a my, tak jak oni niegdyś, jesteśmy nie tylko świadkami, ale uczestnikami tych nawiedzin, nie tylko urzędnikami stwierdzającymi ważność zawieranych paktów, ale sami tworzymy odpowiedzialnych (lub nieodpowiedzialnych) partnerów Przymierza, które w Chrystusie posiada gwarancję radykalnej lojalności.

Jeśli chodzi o wstępny kontekst, to aby nie ulegać zbytniemu rozwlekaniu, otwórzmy prolog Janowy streszczający w doskonały sposób w tak zwanej teologii Boskiego Logosu wieczne trwanie Słowa współistotnego z Ojcem. Czytamy: „Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga, i Bogiem było Słowo. Ono było na początku u Boga. Wszystko przez nie się stało, a bez Niego nic się nie stało z tego, co istnieje". Nawiązuje do tej samej prawdy o wiele wcześniej św. Paweł w liście do Kolosan: „On jest obra-

zem Boga niewidzialnego... w nim stworzone zostało wszystko w niebie i na ziemi, co widzialne i co niewidzialne... wszystko stworzone zostało przez Niego i dla Niego... wszystko w Nim ma swój byt" (1 15). A w innym liście pisze Paweł: „Z nich (Izraelitów) pochodzi Chrystus wedle ciała, który jest ponad wszystkim, Bóg błogosławiony na wieki" (Rzym 9 5). Wniosek do zapamiętania po czytaniu tych tekstów jest jeden — ilekroć wymawiamy Imię Jezus, dotyczące konkretnej historycznej postaci, równocześnie musimy mieć nie tylko głębokie przeświadczenie o Jego bóstwie, które mamy przez wiarę, ale musimy mieć przed oczyma ten szeroki horyzont wiekuistej Jego obecności w kręgu Przenajświętszej Trójcy, Jego jedność z Ojcem i Duchem św., do której nawiązał wyraźnie podczas rozmowy z Filipem — „Filipie, kto mnie widział, widział także i Ojca. Jakże możesz mówić: pokaż nam Ojca? Czy nie wierzysz, że ja jestem w Ojcu, a Ojciec jest we mnie? Słów, które do was mówię, nie mówię od siebie. A Ojciec, który przebywa we mnie, dokonuje swych dzieł. Wierzcie mi: ja jestem w Ojcu, a Ojciec jest we mnie; wierzcie to choćby dla samych czynów" (Jan 14 9—12).

Centralną prawdą omawianego kontekstu — jest realizm Wcielenia, świadczący o tym, że Przedwieczny Bóg zesłał Syna swego na ten świat w ludzkiej postaci. Wcielenie Boga, przyjęcie przez Niego ludzkiej natury, nie tylko ma swoją wagę dla nas w tym fakcie, że pobyt Objawiającego się Boga przedłużył się jak nigdy dotąd w historii, że „przejście" Jego trwało trzydzieści lat, stwarzając nowe perspektywy nie tylko dla spotkań, realnych dotknięć, czy porozumienia, ale przez to wejście w świat „Chrystus, który sam jest człowiekiem" (1 Tym 2 5) zjednoczył w sobie całą ludzkość — zjednoczył, to znaczy z jednej strony stał się pośrednikiem występującym suwerennie wszczynając pakt pojednania i udzielając równocześnie jego realizacji pieczęci boskiej, z drugiej zaś strony stając w środku braci, jak jeden z nich, podobny „pod każdym względem — z wyjątkiem grzechu" (Żyd 4 15), stał się „dla nas Grzechem, abyśmy w nim zyskali usprawiedliwienie od Boga" (2 Kor 5 21). Przez usprawiedliwienie rozumiemy pojednanie, zjednoczenie, „przejście" w kierunku Boga ludzi skłóconych z Bogiem i skłóconych między sobą. Dalszą konsekwencją usprawiedliwienia jest uświęcenie, które już nie tylko przezwycięża grzech, ale „namaszcza Bożymi obyczajami", dotyczy już nie tylko poszczególnych jednostek, ale społeczności, rodzącej się przez lecznicze działanie Chrystusa — Pasterza, Nauczyciela i Kapłana.

Wcielenie Chrystusa doszło do swego kresu w tajemniczym wydarzeniu Ukrzyżowania, a potem Zmartwychwstania. Ujmując

w sposób skondensowany tę miłosną historię „nawiedzenia Bożego", koniecznie trzeba podkreślić dwa momenty. Mianowicie wszystkie s ł o w a nauczania Chrystusowego po największej części dotyczyły tego, co dokonywało się przez fakty c u d ó w (przeważnie uzdrowień), aż wreszcie doszło do swego paroksyzmu w centralnym fakcie Krzyża. Niemal namacalnie widzimy tę zbieżność. Można powiedzieć idąc za terminologią scholastyczną, że mamy tu klasyczny przykład na metafizyczne połączenie materii i formy, z której rodzi się wspaniały cud Odkupienia jako dzieło mądrości Bożej, która zbawia świat przez środek najbardziej paradoksalny i niezrozumiały. Zrozumiały tylko dla tych, którzy poza śmiercią ekspiacyjną i cierpieniem spostrzegają ogromną, przewyższającą wszystko miłość Boga do ludzi. Właśnie na tę miłość Chrystus odpowiedział p o s ł u s z e ń s t w e m, przyjąwszy postać sługi i wyniszczając siebie, aż do śmierci Krzyżowej.

Fakt Krzyża był plastycznym ukazaniem postawy, jaką Bóg zajmuje wobec człowieka, nawet wtedy, kiedy człowiek poprzez formalny bunt oddalił się od Jego Oblicza. Przygotowany kilkuletnim przedsłowiem i najzwyklejszym kontaktem w najzwyklejszych sprawach ludzkich, w którym można było dotykać szaty Chrystusowej i polemizować po ludzku. Krzyż stał się już nie tylko dla współczesnych, ale dla całej ludzkości punktem wyjścia do porozumienia i pojednania. Ośmielił człowieka, bo ukazał Boga, który wyłonił się z obłoku chwały i przyszedł w elementach najpokorniejszych, jak dziecko z szopki, jak chleb czy wino, jak przyjaciel dotykający ciepłą ręką Ojca głowy dziecka — i wreszcie jako poniewierany Człowiek — potrzebujący Sam ciepłej ręki i dobrego słowa. Oto Człowiek — odwracający bieg rwącej rzeki! Chrystus w pokornej szacie Krzyża „potrzebował" ludzkiego „przejścia", ludzkiego zainteresowania, ludzkiej pomocy. Tę prośbę wyczytujemy w nieśmiałej kompozycji Drogi Krzyżowej, jaką pozostawiła nam tradycja św. Franciszka z Asyżu.

Właśnie w tym wciągnięciu ludzi do współdziałania, w tej pełnej zaangażowanej odpowiedzi na trwające na tym świecie „przejście" Pana, Paschę Chrystusową, objawia się postawa chrześcijańskiego świadectwa. Nie jest ona tylko „dawaniem świadectwa" Chrystusowi, ale jest przede wszystkim pod wpływem Jego miłości dokonującym się usprawiedliwieniem, dopełniającym się w uświęceniu, a jego zewnętrznym owocem jest świadczące promieniowanie. Istotnym elementem jest jednak wewnętrzna więź z Chrystusem, owo Pawłowe *In Christo Jesu.*

Solidarność z Chrystusowym Krzyżem jest tylko jednym aspektem „przejścia". Ponieważ Krzyż kończy się zaraz po dopełnieniu Zbawczego Planu chwalebnym Zmartwychwstaniem, które łącz-

nie z pierwszym, negatywnym aspektem wydarzenia — śmiercią (kończącą już niejako okres Wcielenia) — rozpoczyna okres triumfalny chwalebnego Kyriosa. Zmartwychwstanie Chrystusa, choć zatrzymało Go jeszcze na tym świecie przez kilkadziesiąt dni, tworząc nierozdzielnie od męki Krzyżowej zespół elementów soteriologicznych (zbawczych), tajemnicę paschalną w sensie ścisłym (jak to nam przypomina liturgia Wielkiego Czwartku, Piątku i Wielkiej Soboty) faktycznie oznacza już powrót do chwały.

Trzeba zwrócić dużą uwagę na ścisłość powiązania tych dwóch elementów — negatywnego, przedstawiającego nam Chrystusa umierającego za nasze grzechy i pozytywnego, objawiającego się w świetle Zmartwychwstania, odkąd Chrystus żyjąc dla Boga ukazuje nam nową życiową orientację. Wspaniale streścił tę myśl św. Paweł pisząc w liście do Rzymian: „Zostaliśmy pojednani z Bogiem przez śmierć Syna Jego... Będąc pojednani dostąpimy zbawienia przez życie Jego" (5 10). Tak więc męka zasługuje nam usprawiedliwienie, zaś zmartwychwstanie udziela go nam.

Powiedzmy na marginesie już teraz, że cała nasza moralność, moralność chrześcijan, uczniów Chrystusa, powinna nosić na sobie piętno ukrzyżowania i zmartwychwstania, o czym przypomina nam codzienna liturgia Mszy św.

Wracając jeszcze przez moment do Chrystusowego Zmartwychwstania, chciałbym bardzo wyraźnie podkreślić fakt, który nam pomoże później ująć w sposób prawidłowy pewne prawdy z naszego życia wewnętrznego i we właściwy sposób pozwoli nam zrozumieć rolę Ducha św. w naszym życiu. Mianowicie trzeba wiedzieć, że Zmartwychwstanie jest dziełem Ducha św. Św. Paweł napisał o tym jednoznacznie: „Bóg wskrzesił Chrystusa z martwych (...) przez Ducha swego" (Rzym 8 11). Chrystus Pan ukazał się wśród nas w słabości ciała, był przez ciało podobny nam, ale ukazał się doskonale sprawiedliwym i najświętszym przez Ducha św., który wziął w posiadanie Jego Ciało i uwielbił je. „Chociaż był ukrzyżowany w swej słabości, lecz teraz żyje przez Bożą moc" (2 Kor 13 4).

Chrystus Zmartwychwstały, stojący w jakiś sposób u kresu swojego „przechodzenia" (widzialnego w ciele) przez świat, okazał swoim uczniom, że ma w sobie „pełnię Bóstwa" (Kol 2 9), ponieważ został nie tylko przemieniony przez Ducha św. w swojej naturze ludzkiej, ale stał się dla nas sam „Duchem życiodajnym" (1 Kor 15 45). Jego Ciało Zmartwychwstałe jest Ciałem uwielbionym. Z duszy żywej stał się Duchem ożywiającym (por. 1 Kor 15 45). Dopóki był w ciele podobnym do naszego, nie mógł objawiać się c a ł y — dary Ducha św. były w Nim „ścieśnione niejako i ograniczone" — „Duch św. bowiem jeszcze nie przyszedł, gdyż Jezus

jeszcze nie był uwielbiony" (Jan 7 39). Wspomniał o tym sam Jezus będąc wśród uczniów: „Jeżeli nie odejdę, Pocieszyciel nie przyjdzie do Was; a jeżeli odejdę, przyślę go wam... Miałbym wam jeszcze wiele do powiedzenia, lecz nie jesteście w stanie obecnie znieść tego. Ale gdy on przyjdzie, Duch Prawdy, wprowadzi was do wszelkiej prawdy. On otrzyma z tego, co moje jest, aby wam to oznajmić" (Jan 16 8 12—14).

Fakt Wniebowstąpienia, który rozpoczął okres Chrystusa chwalebnego, kończąc tym samym sposób Jego dotychczasowej epifanii (objawienia) wśród ludzi, rozpoczął okres nowy. Kapłaństwo Chrystusa, trwające wiecznie, weszło w fazę, w której zaczęło się posługiwać innym instrumentem aniżeli dotychczas. Chrystus chwalebny stał się Głową Ciała Kościoła. Ojciec „poddał wszystko pod nogi Jego i ustanowił Go Głową dla całego Kościoła, który jest Ciałem Jego, jest dopełnieniem tego, który wszystko całkowicie wypełnia" (Ef 1 22). Od chwili wstąpienia do nieba „mamy arcykapłana, który zasiadł po prawicy tronu majestatu w niebiosach; spełnia świętą służbę w świątyni, w prawdziwym przybytku, który Pan zbudował, a nie człowiek" (Żyd 8 1—2) — i „jest pośrednikiem lepszego Przymierza, zbudowanego na wspanialszych obietnicach" (Żyd 8 6).

„Przez wydanie Ciała Jezusa Chrystusa na ofiarę jesteśmy raz na zawsze odtąd uświęceni... Przez tę jedyną ofiarę uczynił na zawsze doskonałymi tych, których uświęcił" (Żyd 10 10—14). Chrystus — kapłan przeszedłszy z tego świata do Ojca składa dalej ofiarę. Człowieczeństwo Jego odgrywa w tym dziele nadal rolę istotną i trwałą, jak tu na ziemi, jest instrumentem trwającego odkupienia, ale też „poszerzył" niezmiernie ten człowieczy instrument, wchłaniając niejako wszystkich ochrzczonych, tworząc z nich „święte kapłaństwo, aby składać duchowe ofiary, przyjemne Bogu, przez Jezusa Chrystusa" (1 P 2 5). Rozszerzenie własnych prerogatyw na lud Boży, Nowy Izrael, zrodzony przez krew ofiary, było koniecznością, wynikającą z warunków zwyczajnego biegu rzeczy. „Przejście" Boga w Chrystusie, i tak najdłuższe z dotychczasowych, miało mieć swoją kontynuację w przedłużającej się epifanii Boga, ale już w najściślejszym przymierzu z ludźmi. „Wy jesteście rodzajem wybranym, kapłaństwem królewskim, ludem świętym, narodem do Boga przynależnym. Opowiadać macie wspaniałe czyny tego, który powołał was z ciemności do swojej cudnej światłości" (1 P 2 9).

Tak więc dzieło Chrystusa na ziemi kończy się w pewnym sensie w Jego „przejściu do Ojca", lecz równocześnie ma być kontynuowane przez inne osoby. Okres mesjański, którym jest owo przedłużone „przejście" — czyli „przechodzenie", jest rzeczywi-

stością, ale jest też obietnicą powrotu — powtórnego przyjścia. Tak ta zapowiedź wryła się w myśl uczniów, że z chwilą relatywnego zniknięcia i nieobecności Chrystusa oczekiwano Jego powtórnego przyjścia w natychmiastowej paruzji, zamiast której nastąpiło Zesłanie Ducha świętego. A On pozostał działającym na odległość do powtórnego przyjścia. „Niebo musi Go zatrzymać, dopóki nie nadejdą czasy odnowienia wszechrzeczy, o których Bóg od wieków mówi przez usta swoich świętych proroków" (Dz Ap 3 21). W tym czasie trwa budowa dzieła tu na ziemi, Chrystus buduje Kościół, kieruje nim.

Całą strukturę Kościoła ustanowił Chrystus przed Zmartwychwstaniem, stwarzając niejako jego zewnętrzny, instytucjonalny kształt, jako Ciało dla Ducha świętego, który miał przyjść niejako do gotowego. I dwie misje, Apostołów i Ducha, miały zbiec się w jedną instytucję, mającą być nadal trwającym instrumentem Wcielonego Boga. Misja Apostołów polega na miłości analogicznej do wewnętrznej miłości Trójcy Przenajświętszej. A p o s t o l a t jest ściśle związany z życiem Chrystusa w ciele, z Jego widzialną obecnością, władzą, działaniem. Jest ciągiem dalszym Wcielenia.

Misja Ducha św. ukazuje się w nieco innych warunkach i wymiarach — jest najpierw, podczas pobytu Chrystusa na ziemi, przedmiotem obietnicy. Nie jest wynikiem Wcielenia, lecz chwalebnego wywyższenia Chrystusa w niebie. I dlatego Zesłanie Ducha św. jest ciągiem dalszym Wcielenia, zbawczego dzieła Chrystusa, ale według swego nowego, odrębnego sposobu, jako dzieło własne Nowej Osoby, choć jest pełnieniem tego samego dzieła.

Pomiędzy jednym a drugim — dziełem Apostołów tworzących mocą delegowanej władzy święty, kapłański lud dzieci Bożych, a mocą uświęcającą ich pracę, dopełniającą formalnie niejako ich materialne przygotowanie — jest nierozerwalna zbieżność. Na czym ona polega? Przede wszystkim docelowość poczynań i treść najgłębsza tych poczynań jest ta sama. Funkcją Ducha św. jest p r z y p o m n i e ć to, co Chrystus mówił (Jan 14 26), dać świadectwo Jezusowi (Dz Ap 1 8) i realizować dzieło Chrystusa. Chrystus dokonał swego dzieła niejako obiektywnie — Duch św. ma je zaszczepiać w poszczególnych duszach; Chrystus daje słowo zewnętrzne, Duch św. przemawia od środka; Chrystus buduje dom, Duch św. wprowadza się, aby w nim mieszkać; Chrystus wysłużył synostwo, Duch św. daje świadomość tego synostwa; Chrystus tworzy struktury, Duch św. wypełnia te struktury, przysposabia owoce. Wszystko to, co Chrystus dał w zarodku, pod tchnieniem Ducha św. dojrzewa.

Ponadto jest i u Apostołów i u Ducha św. wspólne źródło pochodzenia. I ci i Ten — pochodzą od Ojca i Syna. To pochodzenie

sięgające wewnętrznego życia Bożego, jest najgłębszą racją jedności gwarantującej trwałość i kontynuację Chrystusowego dzieła przechodzenia przez ten świat. Istnieje w Apostolacie zbieżność struktury organizacyjno-prawnej i elementu pneumatycznego, hierarchii i laików. Kościół tworzy się z Apostołów, Ducha św. i ludu Bożego. Jest przez to — już w najszerszym wymiarze, jako wspólnota ludzi, przedłużająca wcielenie Boga — znakiem Boga pomiędzy narodami, które Boga nie miały okazji spotkać. Jest misją Boga rozesłaną po krańce świata.

Zakreślony temat został wyczerpany w ogólnych rzutach. Tajemnica „przejścia Chrystusa", tajemnica Jego Paschy, rozpoczęta przez Wcielenie i osiągająca swój szczyt w Ofierze Krzyża, z której, jak mówili Ojcowie Kościoła, zrodziła się Instytucja, mająca przy współdziałaniu Trzeciej Osoby Bożej kontynuować trwanie „przejścia Boga" przez ten świat, łączy się z Jego chwalebnym bytowaniem po prawicy Bożej. Tak jak niegdyś przed Wcieleniem, i jeszcze wcześniej — przed powołaniem świata do istnienia, Słowo Boże jest u Boga. Okres Jego wcielonego bytowania w Człowieczeństwie ludzkiej natury, objawił nam tylko rąbek z tej przekraczającej wszelki umysł i poznanie tajemnicy. Ale ten rąbek pozwala nam, jak w soczewce, bardziej, jak w soczewce mocnego teleskopu widzieć poprzez to objawienie wystarczającą dla nas treść, pouczającą, „jak wypada sprawować się w domu Bożym, to znaczy w Kościele, Boga Żywego, który jest filarem i podwaliną prawdy" (1 Tym 3 15).

A to wszystko wiemy przez Chrystusa, z Chrystusem i w Chrystusie, który jest zarazem dla nas nie tylko tajemnicą, ale jej widzialnym, możliwym do naśladowania wzorem — jest wielką tajemnicą pobożności.

„W ciele się objawił,
Duch o nim poświadczył,
widziany przez aniołów,
głoszony narodom;
wiarą w świecie darzony,
w chwale w niebo wstąpił":
(1 Tym 3 16)

I ta tajemnica, której uczymy się wciąż, odsłaniając jej rąbek, wchodząc w światło napełniające tak potężnie jej sanktuarium, że oślepia nieprzystosowane oczy, jest naszym wybawieniem, naszą wolnością, ponieważ jest naszym celem. To, co poznaliśmy dotychczas, jest tak porywające, że jedyną odpowiedzią na to światło ma być świadectwo naszego życia. Sensem tego życia wyrastającym niemal do twórczej pasji, staje się nieustanne wcho-

dzenie w zasięg tego światła, coraz pełniejsze przylgnięcie do Jedynej Miłości „mieszkającej w tej światłości" oraz nieśmiała próba czynienia tego z myślą o innych.

Cała ofiara życia, wszystkie jego ograniczenia, dobrowolne odsunięcie nawet rzeczy dobrych i dozwolonych, podejmowanie nawet „naddatków" dla miłości Chrystusowej ma swoje źródło w w i d z e n i u właśnie tego celu. Widzeniu coraz bardziej wyraźnym.

Konsekwencje Paschy — przejścia Chrystusowego przez historię świata — były ogromne. Zaistniały przede wszystkim dwa skutki (oprócz wielu innych), którymi teraz się zajmę. Było to po pierwsze — utrwalenie Paschy Chrystusowej, niejako jej przekazanie następnym pokoleniom przez ustanowienie sakramentów Kościoła, a po wtóre — one rozpoczęły trwający po dziś dzień efektywny proces zbawienia, czyli przejścia ze śmierci do życia u tych wszystkich, którzy nie mogli spotkać historycznego Chrystusa, ponieważ później dotarli do Niego, powołani słowami przepowiadania i wewnętrznym światłem wiary, które są objawem niezmierzonego Bożego miłosierdzia i pierwszym krokiem na drodze zbawczej przemiany.

1. QUOD ITAQUE CONSPICUUM ERAT IN CHRISTO TRANSIVIT IN ECCLESIAE SACRAMENTA (ŚW. LEON W.) [1]

Już wyżej wspomniałem o tej sprawie. Nazwałem mianowicie spotkania ludzi z historycznym Chrystusem-Jezusem s a k r a m e n t e m naszego spotkania z Bogiem. A to po prostu znaczy, że kto dotykał z wiarą rąbka szaty Jezusa, widząc w Nim Boga — był uleczony. Chrystus ułatwił spotkanie Boga z ludźmi na sposób ludzki. To spotkanie było specyficznie sakramentalne, ponieważ działania Chrystusa *(acta et passa Christi)*, widzialne i dotykalne, były wyrazami na ludzki sposób boskiego daru Łaski. One były znakami i przyczynami łaski. To wydarzenie, intersubiektywnego, tzn. zachodzącego pomiędzy dwoma O s o b a m i spotkania, jest wydarzeniem fundamentalnym w religii chrześcijańskiej a tym samym jest pierwszym sakramentem. W Chrystusie ujrzeliśmy Twarz, Oblicze Boga, który był dotychczas Bogiem ukrytym, anonimowym nieomal. Od chwili wcielenia Chrystusa pozostał Bogiem, ale nawiązał kontakt z nami w sposób l u d z k i.

Właśnie w opisie tego faktu dotykamy prawdy o Kościele, a raczej prawdy o genezie Kościoła. Otóż jeśli powiedziałem, że Chrystus Pan jest p i e r w s z y m sakramentem, niejako prasakramentem, to trzeba pamiętać, że następne sakramenty, sakramenty wyliczane w katechizmie w liczbie siedmiu, tzn. sakramenty Kościoła,

---

[1] Co było widoczne w Chrystusie przeszło w sakramenty Kościoła.

nie są właściwie niczym innym, jak innym kształtem tego prasakramentu, jakim jest Chrystus — niczego innego nie dodają ani niczego nie ujmują. Wszystko — zacytujmy teraz zdanie św. Leona papieża — co było widoczne w Chrystusie, przeszło w sakramenty Kościoła. Św. Augustyn wyraził tę prawdę w jeszcze bardziej radykalnej formie — nie ma innego sakramentu Boga poza Chrystusem *(Non est enim aliud Dei sacramentum nisi Christus).*

Ale co to znaczy, że właśnie analizując te prawdy dotykamy genezy Kościoła? Nie wiem, czy przyszło kiedyś moim czytelnikom na myśl przy wymawianiu słowa Kościół, przypisać to określenie Chrystusowi. A przecież Chrystus Pan, Bóg i Człowiek jest właśnie przez przyjęcie natury ludzkiej konkretnym reprezentantem ludzkości, drugim Adamem. A więc z konieczności Kościół istnieje niejako w „zarodku" w człowieczeństwie Chrystusa. Ofiara Krzyża jest znakiem ofiary całej ludzkości. Chrystus umarł — ale Jego śmierć była początkiem Kościoła. Właśnie z przebitego boku Chrystusa-Zbawiciela „wypłynęły sakramenty Kościoła" — miłość Jego zaczęła trwać w inny sposób. Można nawet powiedzieć, że Jego umarłe Człowieczeństwo przybrało kształt sakramentalny — kształt Słów i Znaków, które były dalszym ciągiem Jego Nauki i Jego ofiary, weszły do Liturgii Słowa i Liturgii Ofiary, aby trwać w sposób dostępny dla ludzi żyjących po wszystkie dni do skończenia świata.

Stąd Kościół jako instytucja zbawienia jest zarazem słowem (*verbum*) i sakramentem (*sacramentum*), żyją w nim *dicta et acta Christi*, żywe słowa i żywa działalność chwalebnego Chrystusa.

Strukturalna rzeczywistość Kościoła — opierająca się przede wszystkim na Apostołach wysłanych przez Chrystusa, której wyrazem jest działalność sakramentalno-kerygmatyczna, tzn. instytucjonalna, i mówiąc jeszcze prościej — dotykalna, podlegająca pewnym modyfikacjom i adaptacjom, a także w swej części wykonawczej — mogąca ulegać przesadnemu wpływowi pierwiastka ludzkiego — łączy się z rzeczywistością misteryjną, niewidzialną, której Autorem jest Duch Boży, wysłany przez Chrystusa jak tchnienie ożywiające nowy organizm.

Kościół jest więc przede wszystkim sakramentem Człowieczeństwa Chrystusowego, ale także podmiotem siedmiu sakramentów, które są siedmioraką formą wyrazu aktywności Chrystusa i Kościoła. Dlatego, jak wiemy z katechizmu, każdy sakrament domaga się materii (znaku) i formy (słowa). Przyjmując sakrament trzeba mieć świadomość, że poza jego materią jest rzeczywistość obecności Chrystusowej, tak jak na górze Przemienienia w sakramencie Człowieczeństwa Chrystusa objawiła się chwała Boża, dając świadectwo o „poszerzonej" rzeczywistości. I tak jest z każdą czynnością litur-

giczną. Słowa sakramentalne zespolone z konkretnymi rytami, faktami, działaniem — jako elementy konstytutywne zmysłowego gestu symbolicznego Kościoła — są sakramentem spotkania osobowego z Chrystusem Duchem. Tę prawdę starano się uzmysłowić w średniowieczu przez rozróżnienie w sakramentach trzech elementów: tylko znaku zewnętrznego (*sacramentum tantum*), znaku wraz z rzeczywistością trwałą „misteryjnego zaplecza" (*res et sacramentum*), oraz samej tylko rzeczywistości niewidzialnej (*res tantum*). Oczywiście ta próba interpretacji scholastyków nie ukazywała momentu osobowego spotkania z Chrystusem w sakramencie. Dopiero w naszym wieku i to dzięki zasługom nie tylko Odona Casela, jak to się często mówi, ale wielu współczynników, które tkwiły również w najstarszej już niemal tradycji Kościoła, jak i u scholastyków, zaczęto uwydatniać aspekty personalistyczne w spotkaniu sakramentalnym. Jeśli to Chrystus przez Kościół i sakramenta chrzci, naucza, rządzi, rozgrzesza, odprawia ofiarę — to możliwość spotkania z Nim jest taka sama, jak była niegdyś, w dniach Jego ziemskiego bytowania.

Ta prawda, nieco zapomniana od czasów reformacji, odżywa na naszych oczach. Jej moment zasadniczy, punkt ciężkości, to nie tylko zwrócenie uwagi na osobową obecność samego Chrystusa w sakramentach, ale podkreślanie także drugiego bieguna tej samej prawdy: sakramentalne spotkanie jest spotkaniem dwóch osób — Chrystusa (przychodzącego) z człowiekiem.

To wyakcentowanie personalistyczne podkreśliło ważność wewnętrznej podstawy religijnej podmiotu przyjmującego, konieczność dyspozycji i totalnego zaangażowania (*passio Christi sortitur effectum suum in illis, quibus applicatur per fidem et caritatem*). Mówi się, że sakramenty, jako wcielenie dyspozycji religijnych, mają na celu wytworzenie w nas momentów mocy. To określenie jest zaczerpnięte z antropologii współczesnej, która mówi, że w życiu ludzkim są akty decydujące i uprzywilejowane, oraz akty codzienne, bardziej spontaniczne. Otóż gesty kultowe sakramentów są aktami uprzywilejowanymi, domagającymi się klimatu refleksji i skupienia (mogą też podlegać ludzkim słabościom: przyzwyczajeniu, rutynie, „dewocji"). Są więc szczytowymi momentami naszej egzystencji chrześcijańskiej, są szlifem na codzienność naszych poczynań; poprzez motywację nadprzyrodzoną wprowadzają je w krąg aktów zasługujących.

Są tedy sakramenty w naszej pielgrzymce do Emmaus, ku paruzji, Ziemi Obiecanej — spotkaniem ze Słowem Chrystusa uwielbionego, spotkaniem, z którego rozpala się serce ... I tu właśnie dotykamy realizmu tej prawdy, którą św. Leon określił — *Quod itaque conspicuum erat in Christo transivit in Ecclesiae sacra-*

menta, a św. Ambroży uwydatnił w powiedzeniu: „Chryste, ukazałeś mi się twarzą w twarz, odnajduję Cię w Twoich sakramentach" (*Facie ad faciem Te mihi demonstrasti, in tuis Te invenio sacramentis*). Spotkanie sakramentalne z Chrystusem, rozpoczynając w nas proces wewnętrzny zbawienia, rozpoczyna w nas Paschę — tzn. przejście ze śmierci do życia.

2. USPRAWIEDLIWIENIE — PRZEDŁUŻENIEM W NAS TAJEMNICY PASCHALNEGO PRZEJŚCIA

Przypomnijmy sobie jeszcze raz podstawowe założenia dotyczące tajemnicy Paschy Chrystusa. Powiedzieliśmy już, że Chrystus Pan jest sprawcą zbawienia. Wszyscy ludzie zostali zbawieni przez Jego ofiarę, ożywieni przez Jego zmartwychwstanie. To sformułowanie znane nam niemal od dzieciństwa, odczytywane wiele razy z katechizmów, ma dla nas wydźwięk tezy. Obwieszcza nam fakt, który jest podstawą naszej przynależności do całego kompleksu następujących po tym fakcie konsekwencji. Z faktu bowiem zbawienia wypływają wszystkie dalsze zobowiązania jak i przywileje.

Stąd koniecznie trzeba zapytać, na czym właściwie polega uczestnictwo w zbawieniu i co jest wymagane od człowieka, by go dostąpił. Zrozumienie bliższe tego podstawowego faktu, przybliży nam równocześnie rozumienie następczych konsekwencji i pomoże w rzeczywistym rozumieniu „wielkich słów" — a przede wszystkim odpowiedzi, jaką mamy Bogu dać, przygotowując się do daru zupełnego. I właśnie w takim ustawieniu problemu, docieramy do tzw. teologii usprawiedliwienia rozpracowanej szczegółowo przez św. Pawła, który i nam będzie służył za przewodnika w interpretacji tej prawdy.

Punktem wyjścia może być tekst Rzym 3 26, w którym św. Paweł pisze, że Bóg „chciał, aby uznano jego sprawiedliwość, a równocześnie chciał stać się źródłem usprawiedliwienia dla każdego, który uwierzy w Jezusa Chrystusa". Ten tekst zakreśla przede wszystkim dziedzinę usprawiedliwienia do aspektu indywidualnego (Paweł mówi także, i warto później się nad tym zastanowić, o aspekcie kolektywnym, społecznym, powiedzmy — eklezjalnym tego problemu) i streszcza całą ekonomię indywidualnego zbawienia.

Teksty: Kol 3 9—10 „Zwlekliście przecież z siebie »starego człowieka« z jego uczynkami, a przyoblekliście »nowego człowieka«, który odnawia się nieustannie ku głębszemu poznaniu wedle obrazu tego, który go stworzył", oraz Ef 4 21—24 „W Jezusie jest prawda. Winniście zatem wraz z życiem dawniejszym ściągnąć z siebie starego człowieka, którego zwodnicze żądze wiodą na za-

tracenie. Odnówcie ducha i myśli i obleczcie się w nowego człowieka, który stworzony jest na obraz Boży w sprawiedliwości i prawdziwej świętości" — wyrażają prawdę o usprawiedliwieniu w słowach o przekształceniu „człowieka starego" w „człowieka nowego", o „ukrzyżowaniu człowieka starego" i „zniszczeniu ciała grzechu" (Rzym 6 6). A człowiek nowy to Chrystus, którego przyobleka się przez chrzest, jak pisał znowu do Gal 3 27 „Wszyscy, którzy przyjęliście chrzest ... przyoblekliście Chrystusa".

Jednak owa przemiana w nowe stworzenie (*nova creatura*) nie jest czymś statycznym, ale trwa jako rodzenie duchowe: Gal 4 19. „Na nowo rodzę was w bólach, aż nie ukształtuje się w was Chrystus" — doskonalący człowieka poprzez nieprzerwany dynamizm duchowy. I właśnie ta odnowa, ta przemiana nazywa się u s p r a w i e d l i w i e n i e m. Jest ona zniszczeniem w nas grzechu i udzieleniem nowego życia (por. 1 Kor 1 30: „Jezus Chrystus stał się nam od Boga mądrością, usprawiedliwieniem, uświęceniem i odkupieniem", 1 Kor 6 11: „Zostaliście obmyci, zostaliście uświęceni, zostaliście usprawiedliwieni w imię Pana Naszego Jezusa Chrystusa i przez Ducha Boga naszego").

Dla wyrażenia pojęcia usprawiedliwienia (*iustificatio*) św. Paweł używa także określenia *iustitia Dei,* tj. atrybutu Bożego, udzielającego się jako dar człowiekowi. Oczywiście, że Bóg uważa za sprawiedliwych tych, których uznaje za sprawiedliwych, ale ostateczna deklaracja wyroku zostaje zatrzymana do dnia Sądu Ostatecznego. Wówczas Bóg w sposób definitywny uzna za sprawiedliwych tych, którzy na podstawie Bożego daru wypracowali sobie przez nieustanny trud współpracy pewien trwały stan, przychodząc w gotowości na Dzień Pański. I to zagadnienie „wypracowywania" sobie zasługującego „stanu" usprawiedliwienia będzie dla nas problemem ważnym, wskaże bowiem na religię Chrystusa jako na religię wysiłku.

Ks. Wacław Świerzawski

Bibliografia

F. Amiot, *Les idées maitresses de saint Paul,* 1959 Cerf. J. Galot, SJ, *L'Esprit d'Amour,* 1958 Desclée de Brouwer. E. H. Schillebeeckx, OP, *Le Christ sacrement de la rencontre de Dieu,* 1960 Cerf.

JERZY TUROWICZ

CO TO JEST ODNOWA KOŚCIOŁA?

OD KILKU lat słowa takie jak odnowa, adaptacja, reforma czy *aggiornamento,* w odniesieniu do Kościoła, nie schodzą ze szpalt prasy czy czasopism katolickich.

Efektem używania a może i nadużywania tych słów jest, że one się „wytarły", zbanalizowały, nie robią na nas wrażenia, może nawet czasem wywołują reakcję przesytu jeśli nie niechęci, a przede wszystkim, że stały się tylko słowami, którym nie zawsze odpowiada konkretna treść. Toteż czasem dochodzi się może do pytania: cóż ostatecznie znaczy owa odnowa Kościoła w konkrecie życia tego Kościoła, w konkrecie życia jego wyznawcy?

I choć trudno na ten temat powiedzieć coś bardzo nowego, czego by już wiele razy nie powiedziano, to jednak warto może wracać do tego pytania, właśnie dlatego, by nie dopuścić, aby wspaniałe i bezcenne pojęcie odnowy Kościoła nie stało się pustym słowem.

By jednak dojść do odpowiedzi na pytanie, co konkretnie znaczy odnowa Kościoła, co znaczy ona w skali parafii, czy nawet w skali jednostkowego życia chrześcijanina, trzeba przypomnieć sobie choćby najzwięźlej, czym jest właściwie Kościół, ten Kościół, który ma być przedmiotem, a zarazem i podmiotem procesu odnowy.

Nie chodzi tu, rzecz prosta, o żadną nową definicję Kościoła. Do tego powołani są ludzie kompetentniejsi od piszącego te słowa, teologowie. Zresztą definicji i to nieraz bardzo autorytatywnych nie brak, poczynając od hierarchiczno-instytucjonalnych, Bellarminowskich, a kończąc na organiczno-mistycznych, do których skłania się współczesna eklezjologia. Wiemy jednak, że wszystkie one są w jakimś sensie niedostateczne, gdyż Kościół jest tajemnicą, a tajemnicy nie da się wyczerpująco ująć w choćby najtrafniej dobrane słowa.

Ponieważ mowa tu o sprawie odnowy Kościoła, to od razu nasuwa się pytanie, w jakim sensie można mówić o odnowie, skoro — jak wiemy z każdego katechizmu — Kościół jest święty i niezmienny. Otóż wiadomo także, że Kościół jest święty i niezmienny dlatego, że jest boski, że został założony przez Boga-Chrystusa. Ale

wiemy, że zarazem Kościół jest ludzki. Dla ludzi został założony, z ludzi się składa. A zatem niezmienny jest o tyle, o ile jest boski, zaś w tej mierze w jakiej jest ludzki — może podlegać zmianom.

Elementy tego Kościoła pochodzące od Boga są ilościowo — jeśli tak się można wyrazić — stosunkowo nieliczne. Chrystus przyszedł na świat, Bóg stał się człowiekiem, głosił ludziom swoją naukę, zostawił im przykład życia, umarł za nich na krzyżu. Przedtem założył swój Kościół: powołał kolegium Apostołów, postawił Piotra na jego czele, nałożył na nich obowiązek głoszenia Jego nauki, dał im władzę udzielania sakramentów. Nauka i czyny Chrystusa zostały spisane w natchnionych przez Ducha świętego księgach Ewangelii. Ewangelia ta, Nowy Testament, wraz z księgami Starego Testamentu, zawierającymi to objawienie, którego Bóg udzielał człowiekowi przed wcieleniem Chrystusa, stanowi Pismo Święte, świętą księgę Kościoła, na której cały Kościół się opiera.

Jaki jest związek między nauką Chrystusa a Kościołem? Bóg, który stworzył człowieka, mówi temu człowiekowi w Starym i Nowym Testamencie, jaki jest jego początek i cel, jaki jest sens jego istnienia. A więc odpowiada człowiekowi na pytania, na które ten człowiek sam sobie odpowiedzieć nie potrafi, o czym świadczy fakt, że po dziś dzień ludzie zadają sobie te same pytania, albo nie znając odpowiedzi, jakiej im udzielił Bóg, albo też nie chcąc uznać tej odpowiedzi za prawdziwą. Według owej odpowiedzi sensem istnienia człowieka jest dążenie do dobra, poprzez wszelką działalność płynącą z natury człowieka i prawami tej natury kierowaną. Ale owo dążenie do dobra nie jest sprawą prostą, nie wystarczy, by człowiekowi to dobro głoszono, nie wystarczy, by wiedział on, co jest dobrem, trzeba jeszcze, by chciał i umiał je pełnić. Na przeszkodzie stoi tu fakt, że u początku swych dziejów człowiek zerwał swe przymierze z Bogiem, odwrócił od Boga swoją wolę. By to przymierze na nowo nawiązać, Bóg stał się człowiekiem i za ludzi umarł na krzyżu. To nowe przymierze nie działa jednak „automatycznie", Bóg chciał, by człowiek był wolny, trzeba więc, by człowiek sam zechciał z owoców Odkupienia i owoców Nowego Przymierza korzystać. Zresztą sam jest za słaby i bez pomocy Boga uczynić tego nie potrafi. Stąd powstaje ten nowy układ: ze strony człowieka wiara w Boga i w Jego naukę, ze strony Boga łaska zsyłana człowiekowi jako pomoc. I stąd konieczność istnienia Kościoła. Temu Kościołowi Bóg powierzył strzeżenie nienaruszonego depozytu wiary, interpretowanie go i głoszenie, oraz dał mu władzę udzielania sakramentów, przez które łaska spływa na ludzi. Spośród tych sakramentów, nie umniejszając znaczenia innych, dwa są niejako konstytutywne dla Kościoła: sakrament Chrztu, który wszczepia człowieka w organizm Kościoła, w obieg życia

łaski, oraz sakrament Eucharystii, w którym poprzez uobecnienie ofiary krzyżowej Chrystus karmi nas swym Ciałem i Krwią, wzmacniając w nas życie łaski, wiążąc nas z Bogiem i z całym Kościołem, ze wszystkimi ludźmi, którzy aktualnie czy też potencjalnie do tego Kościoła należą. Rezultatem współdziałania wiary i łaski jest miłość, największa siła działająca w Kościele, a zarazem największe tego Kościoła przykazanie. Miłość do Boga i miłość do ludzi, a więc miłość podwójnie niejako skierowana, a przecież nierozłączna, jedna i ta sama. Ten, kto naprawdę kocha ludzi, kocha także i Boga, choćby nawet o tym nie wiedział. Ten zaś, kto nie kocha ludzi, w istocie nie kocha i Boga, choćby mu się zdawało, że tego Boga miłuje. Owa miłość jest zarazem najpotężniejszą siłą porządku przyrodzonego, doczesnego, najpotężniejszą siłą historiotwórczą. Wiemy wszak z oczywistością, nie wymagającą dowodów, że gdyby w świecie panowała powszechna prawdziwa miłość, rozwiązany byłby problem jedności świata, do której wszyscy dziś tak tęsknimy, nie byłoby problemu wojny, głodu i nędzy, nie byłoby problemów tzw. trzeciego świata. Oczywiście — zastrzeżmy się tu od razu — nie znaczy to bynajmniej, by Kościół miał gotowe recepty na wszystkie kłopoty świata. Owo powszechne panowanie miłości stanowi ideał, nieosiągalny *limes*, byłoby ono równoznaczne z nadejściem Królestwa Bożego na ziemi, a wiemy, że to Królestwo nie jest z tego świata; pomijając już fakt, że konkretnych problemów stojących dziś przed światem nie można by rozwiązywać przez proste „stosowanie" miłości, lecz że miłość ta musiałaby się wyrażać w konkretnych, dostosowanych do potrzeb formach, metodach czy instytucjach, zaś ich stwarzanie a nawet projektowanie nie jest sprawą boską, lecz „cesarską", nie należy do Kościoła, lecz do świata. Dla naszego wywodu wystarczy stwierdzić, że z punktu widzenia „ludzkiego", z punktu widzenia doczesnych interesów człowieka najważniejszą może funkcją Kościoła w historii jest wszczepianie w ludzkość prawdziwej miłości i braterstwa.

Odeszliśmy — na pozór — dość daleko od tematu odnowy Kościoła. Sądzimy jednak, że owe preliminaria, owa nieudolna zapewne i niepełna próba nie definicji, lecz egzystencjalnego opisu funkcji Kościoła była potrzebna po drodze do samego problemu odnowy. Jak powiedziano wyżej, owe boskie elementy Kościoła są ilościowo nieliczne. Niemniej obejmują one wszystko, co stanowi istotę Kościoła i jego treść. Z tym podkreśleniem, że na ową istotę i treść składa się nie tylko zawarta w Ewangelii czy w Piśmie św. nauka objawiona, ale także i podstawowy zrąb struktury Kościoła, struktury hierarchicznej, a więc obejmującej wchodzący w skład Ludu Bożego stan kapłański, wraz z biskupami i ich głową, bi-

skupem rzymskim, następcą Piotra, wikariuszem Chrystusa na ziemi. Ów założony przez Chrystusa Kościół otrzymał gwarancję trwania aż po koniec dni, i trwa już od lat dwu tysięcy. Nie wiemy, czy ów przyszły kres historii wyznaczony będzie atomową eksplozją czy też procesami zachodzącymi wśród gwiezdnych galaktyk, inaczej mówiąc nie wiemy, czy koniec świata jest bliski czy też może stoimy u początków jego historii. Historii człowieka i historii Kościoła, bo w kategoriach czasu obie te historie są sobie równe. Jeśliby przyjąć tę drugą hipotezę (a nie mamy danych na to, by jej nie przyjmować), oznaczałoby to, że tak świat, jak i Kościół czekają jeszcze nieprzewidzialne i trudno wyobrażalne przemiany i przekształcenia. Bo, powiedzmy — zostawiając (na razie) świat na boku — w ciągu tych 2000 lat Kościół się zmieniał. Boska treść Kościoła wytwarzała sobie ludzkie formy, bowiem Kościół dla ludzi został założony, wśród ludzi miał działać i z ludzi się składa. Prawda zawarta w Objawieniu jest niezmienna. Ale tę prawdę trzeba było wyrazić w ludzkim, niedoskonałym języku. Kościół przechowując tę prawdę nienaruszoną, tłumaczył ją, wyjaśniał, interpretował i rozwijał. Ów rozwój był dziełem teologów i myślicieli, magisterium Kościoła, orzeczeń Soborów. Owa nauka Kościoła rozwijała się nierównomiernie, w różnych epokach różnie kładziono akcenty, różne działy tej nauki wysuwały się na plan pierwszy. Rozwijał się dogmat, stanowiący bezbłędne, nieomylne sformułowania podstawowych prawd wiary, ale rozwijały się i działy nauczania Kościoła stanowiące nieraz dość odległe i kontrowersyjne zastosowania Ewangelii, a więc tezy obdarzone rozmaitym stopniem pewności. Nie tylko nauka Kościoła ulegała rozwojowi. Chrystus ustanowił ofiarę Mszy świętej, potwierdził znaną już w Starym Testamencie zasadę kultu oddawanego Bogu. Ale formy tego kultu, liturgia wypracowywała się i przekształcała w ciągu wieków, aż po dziś dzień. Chrystus ustanowił zrąb hierarchicznej struktury organizacyjnej Kościoła, zrąb instytucji. I znowu instytucja ta, niezmienna w swoich fundamentach, wypracowywała jednak swoje formy w ciągu wieków, zgodnie z czasowym i przestrzennym wzrostem Kościoła.

Cały ten rozwój Kościoła dokonywał się w pewnej mierze w sposób — jeśli tak się można wyrazić — immanentny i świadomy. To znaczy, że soki tego wzrostu Kościół czerpał ze swoich najgłębszych źródeł. W osobie swoich biskupów, myślicieli i świętych Kościół coraz głębiej i pełniej uświadamiał sobie swoją istotę i swoją misję i wytwarzał formy odpowiadające potrzebom tej misji. Nie znaczy to jednak, by ów rozwój był niezależny od środowiska, w którym Kościół żył i działał. Kościół wszak powstawał w określonym miejscu geograficznym, w określonym punkcie hi-

storii. Kościół powstał w basenie Morza Śródziemnego, na peryferii imperium rzymskiego, w chwili kiedy to imperium znajdowało się w swoim apogeum. Zjawienie się chrześcijaństwa w historii musiało spowodować konfrontację, spotkanie tego chrześcijaństwa z kulturami czy też cywilizacjami danego miejsca i momentu historii, a więc z kulturą żydowską i grecko-rzymską. Wiemy, że te konfrontacje bywały dość burzliwe i wiemy, że ich rezultatem musiało być wzajemne oddziaływanie. Chrześcijaństwo przyczyniło się niewątpliwie do rozkładu imperium rzymskiego, a po jego upadku, w okresie wędrówek ludów i później wpłynęło w sposób decydujący na powstanie uniwersalistycznej cywilizacji średniowiecza. Jeśli jednak z jednej strony Kościół zapładniał i przekształcał kultury, to sam też asymilował, przyswajał sobie ich elementy, ulegał ich wpływom. Poprzez Stary Testament myśl Kościoła przyswoiła sobie dużą część dziedzictwa kultury żydowskiej. Swoją filozofię Kościół ukształtował dokonując recepcji Arystotelesa poprzez przekazy arabskie, a wcześniej jeszcze przyswajając sobie Platona. Swoje formy organizacyjno-prawne zapożyczył Kościół — w pewnej mierze — z prawa rzymskiego. Wiemy też jak olbrzymie znaczenie dla Kościoła miał upadek Bizancjum.

W całym tym rozwoju oczywiście istotna treść Kościoła nie ulegała zmianie, nie byłby on bowiem wówczas Kościołem założonym przez Boga. Ale formy, w których się ta treść wyrażała, przy pomocy których działała, były ludzkie, zmienne i — w pewnej mierze — przypadkowe, przypadkowe w znaczeniu, które określa łacińskie słowo *contingens, contingentia*. Możemy sobie bowiem wyobrazić, że z woli Bożej Chrystus przyszedłby na świat z Maryi Panny na przykład w Indiach. Jest to rzecz prosta założenie ściśle teoretyczne, abstrahujące od faktu, że Wcielenie Chrystusa było poprzedzone i przygotowane całą historią narodu wybranego, ale, oczywiście, było w mocy Bożej inaczej historię zbawienia „zaplanować". Otóż wolno przypuszczać, że w takim wypadku nie tylko losy Kościoła, acz tę samą misję pełniącego i do tego samego celu zmierzającego, potoczyłyby się inaczej, ale że i formy życia i działalności tegoż Kościoła rozwinęłyby się inaczej, w wyniku konfrontacji chrześcijaństwa ze starą cywilizacją indyjską.

Porzucając tę możliwość, ściśle hipotetyczną i wracając do faktycznej historii Kościoła w ciągu minionego dwutysiąclecia, można by wskazać z łatwością (i robiono to wielokrotnie), jak kolejne konfrontacje Kościoła, jak jego stały kontakt ze zmieniającym się światem, wpływają na to, co nazwaliśmy formami jego życia i działalności. Ograniczmy się tu do dwu wydarzeń mających dla dziejów i rozwoju Kościoła kluczowe znaczenie. Pierwsze z nich to reformacja, na skutek której cały wielki odłam chrześcijaństwa

oderwał się od Kościoła rzymskiego. Wiadomo, że fakt ten wywarł ogromny wpływ na rozwój Kościoła. Wystarczy wskazać na to, że cała teologia poreformacyjna, czy też potrydencka, w ciągu trzech niemal wieków rozwijała się w klimacie polemiki i kontrowersji z protestantyzmem, co spowodować musiało niewątpliwą i w jakimś sensie szkodliwą jednostronność tego rozwoju. Właśnie ów klimat polemiki sprawił, że w eklezjologii dość wyłącznie kładziono nacisk na instytucyjno-prawno-hierarchiczny aspekt Kościoła, co oczywiście musiało mieć wpływ na praktykę życia Kościoła. I jeśli dzisiaj, w dobie Soboru Watykańskiego II, mówi się powszechnie o końcu kontrreformacji, to stanowi to niewątpliwie reakcję na ową jednostronność rozwoju Kościoła w ciągu trzech minionych stuleci.

Wydarzeniem drugim, odmiennej całkiem natury, rozciągłym i trudnym do umiejscowienia w czasie, jest fakt rozszerzenia się Kościoła poza kontynent europejski, a więc wejścia w kontakt, konfrontacji z cywilizacjami pozaeuropejskimi, głównie z cywilizacjami Azji i Afryki. Korzenie tego faktu liczą już sobie kilka wieków, niemniej dopiero dziś, na naszych oczach, Kościół dochodzi do pełnej świadomości znaczenia tego faktu i jego implikacji, do zrozumienia z jednej strony otwierających się przed nim perspektyw, z drugiej zaś ciążących na nim odpowiedzialności. A także do świadomości tego, że urzeczywistnianie się tych perspektyw, czyli świadome wyciąganie wniosków z konfrontacji chrześcijaństwa z nowymi (dla niego) cywilizacjami, może, a nawet musi wywrzeć poważny wpływ na rozwój jego form życia i działalności.

Wniosek z powyższych rozważań jest bardzo prosty. Mimo całej świętości i niezmienności Kościoła co do jego istoty, mimo jego boskiego pochodzenia, formy, w których ten Kościół żyje i działa, zmieniają się, wymagają tego warunki pełnienia przez Kościół jego misji w zmieniającym się świecie. Przypomnijmy tutaj, że przez owe formy rozumiemy tak formy myśli Kościoła, a więc i formy wyrażania Jego nauki, jak i formy liturgii czy formy pobożności, jak i formy prawno-organizacyjne, jak i wreszcie to, co można określić jako styl życia Kościoła. Wskazaliśmy wyżej na sam proces tych zmian. Formy zmieniają się, bo Kościół pogłębia swoją świadomość, bo reaguje na otaczające go środowisko i potrzeby, reaguje na wydarzenia. Jeśli w życiu Kościoła nowe formy wypierają, zastępują stare, to dzieje się to także z dwu powodów: albo stare formy nie były dobre, albo też przestały być dobre. Pierwszy wypadek wymaga drobnego komentarza: Kościół składa się z ludzi, ludzi — bez wyjątku — ułomnych, grzesznych. Dlatego też, mimo całej opieki i asystencji Ducha świętego, mimo świętości Kościoła zło i błąd ma swój udział w jego dziejach. Dlatego też jest moż-

liwe, że niektóre formy życia Kościoła, przez ludzi wytworzone, mogą być błędne. Częstszy jednak jest wypadek drugi: formy wypracowane w pewnym okresie historycznym mogą być użyteczne, mogą dobrze funkcjonować przez czas dłuższy, aż w końcu przestają być użyteczne, przestają służyć dlatego, że warunki zewnętrzne się zmieniły, że trzeba wypracować nowe formy. Zwłaszcza w momentach, w których świat przechodzi przez silniejsze przemiany, pogłębia się w Kościele świadomość, że Kościół ten jako instytucja ludzka i doczesna stale musi się odnawiać, stale musi się reformować. *Ecclesia semper reformanda!* Hasło to pochodzące jeszcze od Ojców Kościoła, później, w XV czy XVI wieku stało się hasłem reformacji. Toteż w Kościele katolickim jeszcze dziesięć, jeszcze pięć lat temu było traktowane nieufnie, jako hasło „protestanckie". Dziś hasło to jest przyjęte przez wszystkich, powtarza się je na Soborze, posługuje się nim sam Papież.

Jasne jest bowiem, że tej odnowy czy reformy domaga się sama podstawowa misja Kościoła, to jest możliwie skuteczne głoszenie Ewangelii — skuteczność tej misji, warunki jej pełnienia, oto kryteria odnowy, której jedynym celem jest większa wierność Ewangelii.

Jeśli Kościół winien się stale odnawiać, to nie znaczy, że proces ten dokonuje się w sposób ciągły, systematyczny. Oczywiście pewna praca „reformatorska" dokonuje się w Kościele stale, choć może nie jest ona widoczna, choć może jest tylko przygotowaniem przyszłych reform. Ale są w dziejach Kościoła momenty, w których ta reforma dokonuje się jawnie, na większą skalę, obejmując cały szereg dziedzin, zjawisk, cały szereg owych form w życiu Kościoła. Znamy takie momenty z dziejów Kościoła, pamiętamy o wielkiej reformie kluniackiej, która wszak nie dotyczyła tylko życia monastycznego, znamy reformy Grzegorza VII. Szczególnym instrumentem reformy były zawsze Sobory Powszechne, które były wszak zwoływane po to, by zaradzić jakimś nagłym potrzebom ujawniającym się w życiu Kościoła. Taką też rolę ma odbywający się obecnie Sobór Watykański II.

Sobór ten dokonuje dziś reformy Kościoła, sumując niejako te tendencje reformatorskie, które w Kościele narastały w ostatnich dziesięcioleciach, tak wśród duszpasterzy, jak wśród myślicieli i teologów, jak i wreszcie wśród katolików świeckich. Źródłem tej tendencji jest refleksja nad stanem świata oraz nad stanem Kościoła w tym świecie.

Jest już rzeczą banalną przypominanie, że żyjemy w momencie olbrzymich przemian w świecie, o rytmie przyspieszonym, wielokrotnie szybszym, niż to bywało w przeszłości. Najpierw przemian społeczno-politycznych: obie wojny światowe, gwałtowne przemiany

społeczne, powstawanie nowych ustrojów, koniec kolonializmu, niepodległość młodych narodów, promocja Trzeciego Świata, eksplozja demograficzna, wreszcie usilne pragnienie jedności świata, hamowanej przez rosnące nacjonalizmy, oto niektóre tylko hasła obecnych przemian. Dołączają się do tego przemiany wynikające z gwałtownego rozwoju nauki i techniki. Znowu wystarczy kilka haseł: odkrycie energii atomowej i jej tak zbawiennych jak i złowieszczych zastosowań, cybernetyka i automatyzacja, syntetyczne surowce, wreszcie podróże kosmiczne. Wszystko to razem prowadzi nas do nowego świata, który — nie wiemy, czy będzie wspaniały, ale na pewno będzie jakościowo bardzo odmienny od dotychczasowego, co musi wpłynąć nie tylko na materialne warunki życia i pracy ludzi, ale i na cały ich styl życia, sposób myślenia, hierarchię wartości.

W jakiej mierze te dokonujące się w świecie przemiany wpływają na sytuację Kościoła? Na pewno w ogromnej. Trwający już nie od dziś w krajach, które od czasów średniowiecza były uważane za chrześcijańskie, proces dechrystianizacji bardzo się pogłębia. Jego najważniejszym motorem jest tzw. materializm praktyczny, jego objawami są rosnący indyferentyzm religijny oraz po raz pierwszy występujące w historii w skali masowej zjawisko ateizmu. Ów proces dechrystianizacji rozwija się mimo równoczesnego faktu odrodzenia Kościoła, jego wysokiej świętości, powstających w nim nowych inicjatyw apostolskich, dużej sprawności organizacyjnej, postępu myśli teologicznej oraz faktu, że ten Kościół był w ostatnich dziesięcioleciach rządzony przez całą serię wielkich Papieży.

Równocześnie ten świat gwałtownie zmierzający w kierunku nieznanej przyszłości, daleki jest od samozadowolenia i pewności siebie, szarpany jest wielkimi niepokojami, staje wobec problemów, z którymi nie może się uporać, i mimo że odwrócił się od chrześcijaństwa i od niego się oddala, to jednak równocześnie żąda od tego chrześcijaństwa, a w szczególności od Kościoła katolickiego pomocy i odpowiedzi na szereg podstawowych pytań.

W tej właśnie sytuacji świata i Kościoła wielki papież Jan XXIII, główny *spiritus movens* całej pracy odnowy Kościoła, której jesteśmy świadkami, dostrzegł znaki czasu, znaki dawane przez Boga Kościołowi właśnie po to, aby ten Kościół poprzez swoją odnowę zmniejszył dystans dzielący go od świata, zaradził owej alienacji, obcości Kościoła dla świata współczesnego, przede wszystkim przez powrót do źródeł, do Ewangelii.

W tym świetle trzeba patrzeć na dokonywane przez Sobór dzieło odnowy. Oczywiście, że Sobór ma pośrednio na celu także zahamowanie procesu dechrystianizacji, odwrócenie obecnego prądu. Ale nie chodzi tu bynajmniej o operację „taktyczną", byłaby ona bez-

skuteczna. Jeśli odnowa ma zbliżyć Kościół do świata, do jego problemów, do jego mentalności, jeśli Kościół ma z tym światem nawiązać dialog i mówić do niego językiem zrozumiałym, a więc jego językiem, to może się to dokonać tylko przez pokazanie światu prawdziwego oblicza Kościoła, a więc oblicza Chrystusa. Tego oblicza Kościoła świat dzisiejszy nie widział. Dla niego Kościół był instytucją zamkniętą, mającą swoje doczesne interesy, także polityczne, instytucją głoszącą dziwną, przebrzmiałą doktrynę, w dziwnym niekomunikatywnym języku, instytucją przeciwną postępowi społecznemu, krępującą wolność człowieka. Oczywiście obraz ten był fałszywy i więcej niż powierzchowny i zapewne tylko częściowo „zawiniony" przez Kościół. Ale nie to jest ważne, kto był winien, lecz to, że taki obraz się wytworzył i trwał i że stał na przeszkodzie skuteczności misji Kościoła. By ten obraz Kościoła w oczach ludzi patrzących z zewnątrz zmienić, jest tylko jeden sposób: pokazać, że Kościół jest świadkiem Ewangelii. Ewangelia nie potrzebuje żadnych adaptacji ani modernizacji, Ewangelia jest nauką, która jest i będzie ważna i aktualna dla każdego człowieka bez względu na jakiekolwiek okoliczności jego losu, konfrontacja Ewangelii ze światem musi wyzwalać olbrzymie siły historiotwórcze.

W jaki sposób odnowa Kościoła dokonuje się poprzez prace obecnego Soboru? Przyjrzyjmy się pokrótce głównym tematom, które Sobór wziął na swój warsztat.

Najpierw reforma liturgii, już zadekretowana i powoli realizowana na całym świecie. Celem liturgii jest oddawanie czci Bogu i przeżywanie tajemnicy Kościoła. Jej główne elementy to liturgia Mszy św., liturgia sakramentów oraz rok liturgiczny. Liturgia ta rozwinęła się i kształtowała w ciągu wieków. Wprowadzane do liturgii zmiany były wyrazem przemian w pobożności i duchowości chrześcijańskiej. Zmiany te nie zawsze były pozytywne. Były w życiu Kościoła okresy w których rozumienie znaczenia liturgii słabło, czego rezultatem było obciążenie liturgii różnymi naleciałościami zaciemniającymi jej sens. Obecna reforma ma przywrócić liturgii jej jasność i prostotę, odkryć jej najgłębszy sens, uczynić ją komunikatywną. To jest główny sens wprowadzenia języków narodowych do liturgii, wszak i łacina kiedyś do niej została wprowadzona jako język „narodowy" chrześcijańskiej Europy! Skutkiem tej reformy ma być pełniejsze przeżywanie liturgii przez wiernych. To znaczy, po pierwsze, rozumienie tej nauki, którą Kościół głosi wiernym poprzez liturgię, przede wszystkim przez czytanie Pisma św., po wtóre pełniejszy i świadomy udział wiernych w ofierze Mszy św., w sakramentach, w tajemnicy Kościoła. A to jest warunkiem stawania się coraz bardziej chrześcijaninem. Zaś stawać

się chrześcijaninem znaczy porzucać egzystencję egoistyczną, życie dla siebie, po to, by żyć dla drugich, by drugim służyć. A więc przechodzić od „starego człowieka" do „nowego". A więc być pełniej świadkiem Ewangelii. To właśnie znaczy odnowa.

Sobór uchwalił Konstytucję o Kościele, dokument o niezmiernej doniosłości. Nie tu miejsce na jego szczegółową analizę. Powiedzmy tylko, że sformułowana w tym dokumencie nauka o Kościele, chociaż nie nowa, stanowi jednak nowe rozłożenie akcentów. Stanowi odejście od jednostronnego instytucjonalno-legalistycznego, a często i „tryumfalistyczno"-klerykalnego rozumienia Kościoła, kładzie nacisk, tak jak to było w pierwszych wiekach chrześcijaństwa i u Ojców Kościoła, na jego stronę „charyzmatyczno-pneumatyczną", na Lud Boży stanowiący wspólnotę ożywianą przez Ducha świętego. Zawarta w Konstytucji nauka o Ludzie Bożym musi spowodować zmianę stosunków między świeckimi a hierarchią, nowe określenie miejsca, roli i odpowiedzialności świeckich w Kościele. To właśnie znaczy odnowa. Przyjęcie przez Sobór, a raczej odnowienie zasady kolegialności ma znaczenie wprost „rewolucyjne". Wprawdzie zasada ta w niczym nie narusza prymatu papieskiego, niemniej oznacza ona zmianę struktury władzy w Kościele, oznacza faktyczną demokratyzację Kościoła. Owa „demokratyzacja" musi się ujawnić nie tylko na najwyższym „szczeblu" władzy w Kościele, ale i w skali narodowej, w skali diecezji i parafii. Zasada kolegialności musi mieć w życiu Kościoła daleko idące konsekwencje. Powoduje ona nową świadomość sytuacji Kościoła Powszechnego, w skali świata. Powoduje pogłębienie świadomości, że Kościół nie jest tylko łaciński, ani tylko zachodni, że musi instytucjonalnie adaptować się do wszystkich kultur, z którymi się spotyka. To także jest odnowa Kościoła.

Trzeci z wielkich, uchwalonych już przez Sobór dokumentów to dekret o ekumenizmie. Czyż trzeba podkreślać jego rewolucyjne znaczenie? W ciągu niemal kilku lat w postawie Kościoła wobec problemu jedności chrześcijaństwa, wobec chrześcijan nienależących do Kościoła katolickiego dokonał się zasadniczy zwrot. Zwrot ten był przygotowany przez cichą, nie bardzo widoczną pracę teologów, ekumenistów, ogromną rolę odegrał tu Jan XXIII, niemniej zwrot był tak gwałtowny, że trudno przypisywać go komu innemu jak po prostu interwencji Ducha świętego. Z tym oczywiście zastrzeżeniem, że jak o tym wie każdy katolik, Duch święty nie działa jako *Deus ex machina*, lecz właśnie poprzez ludzi, poprzez owych teologów, poprzez papieża Jana. Dekret o ekumenizmie oznacza koniec kontrreformacji, stanowi wielki kamień milowy na drodze do jedności chrześcijaństwa. I jeśli nawet to zjednoczenie jest jeszcze sprawą odległą, jeśli trzeba będzie jeszcze wiele takich

kamieni, to jednak faktem jest, żeśmy się do tego zjednoczenia przybliżyli. A zmiana stanowiska Kościoła, to nie zmiana stanowiska instytucji, lecz zmiana postawy całego Ludu Bożego, zmiana mentalności, otwarcie na to, co wspólne, na cudze wartości. To ta zmiana, którą dekret określa jako *conversio cordis*, nawrócenie serca. To jest właśnie powrót do Ewangelii, to właśnie znaczy odnowa.

Pokrewne znaczenie ma dokument o wolności religijnej. Dokument ten, nie uchwalony jeszcze przez Sobór, na pewno będzie, musi być uchwalony na czwartej, ostatniej jego Sesji. Znowu dokument olbrzymiej wagi. Chodzi w nim wszak nie tyle o zasadę wolności Kościoła czy innych wspólnot religijnych od jakichkolwiek przeszkód czy ograniczeń zewnętrznych, krępujących ich działalność, bo w tej sprawie stanowisko Kościoła jest dobrze znane, ale o uznanie przez Kościół zasady wolności religijnej każdego człowieka, zasady absolutnej, nienaruszalnej wolności sumienia każdego człowieka. Sformułowanie przez Kościół i akceptacja tej zasady tak przecież bliskiej Ewangelii, a jednak stanowiącej jakieś *novum* w Kościele, usunie nieporozumienia nagromadzone zwłaszcza w ciągu ostatnich stu lat, po ogłoszeniu Syllabusu, przybliży Kościół do świata. Kościół dojrzał do akceptacji tej zasady, mimo że w praktyce, na płaszczyźnie socjologicznej, może ona na pozór obracać się przeciwko Kościołowi. Ale Kościół może się tego nie obawiać, bo wie, że w ostatecznej instancji głos sumienia w człowieku jest zawsze głosem Boga i że wiara tylko wtedy ma wartość, gdy jest świadomym i wolnym aktem człowieka. To jest odnowa.

Zmianę stanowiska Kościoła i zmianę postawy jego członków musi oznaczać deklaracja o stosunku do niechrześcijan, a w szczególności do Żydów, niemal już przyjęta przez Sobór. Deklaracja ta winna definitywnie podciąć religijne korzenie antysemityzmu, korzenie, które — na skutek fałszywej interpretacji Pisma św. — w ciągu długich wieków wydawały swe owoce, za które — niestety — odpowiedzialność spada także na wielu chrześcijan. Po ogłoszeniu tej deklaracji stanie się jasne, że nie można być równocześnie katolikiem i antysemitą. Zmianie ulega także stosunek do innych religii niechrześcijańskich, w których Kościół, a więc katolik, dostrzega pozytywne wartości religijne, dostrzega możliwości działania łaski. To jest także *conversio cordis*, to znaczy bliżej Ewangelii i bliżej świata, to znaczy odnowa.

Trudno omawiać tu po kolei wszystkie inne dokumenty przygotowywane przez Sobór. Trzeba by powiedzieć, że przyszła konstytucja soborowa czy też dekret o Objawieniu, dając „zielone światło" dla nowoczesnej egzegezy biblijnej, usunie pozorne sprzeczności między wykładem Pisma świętego a nauką i przyczyni się znacznie

do zbliżenia chrześcijan rozłączonych. Że niemal już gotowy dokument o seminariach pozwoli na odnowę formacji księży, która przybliży ich do świata współczesnego, ułatwi im kontakt z ludźmi drugiej połowy dwudziestego wieku. Że będący w opracowaniu dokument o misjach oznaczać będzie nowe rozumienie roli i funkcji misji w świecie pokolonialnym, że nacisk będzie położony na dezokcydentalizację i adaptację Kościoła do warunków miejscowych, na obecność chrześcijaństwa w starych kulturach Azji czy Afryki.

Zatrzymajmy się jeszcze chwilę nad schematem XIII, mówiącym o stosunku Kościoła do świata współczesnego i jego problemów, do tych licznych znaków czasu, o których lubił mówić Jan XXIII. Schemat ten, mimo że ma być definitywnie przyjęty z końcem bieżącego roku, jest jeszcze ciągle w dość płynnej postaci, choć praca nad nim toczy się intensywnie. Niemniej w pewnym stopniu wolno przewidywać, co Kościół powie w tym dokumencie, bo ostatecznie stając wobec zawiłych problemów współczesności Kościół nie może dawać żadnych recept na ich rozwiązanie, nie jest to jego zadaniem, może tylko przypomnieć jakie są wymagania płynące z Ewangelii. Stając wobec problemu wojny, Kościół może tylko przypomnieć, że zbrodnią jest zabijać brata, że zbrodnią jest nie starać się rozstrzygać sporów przy pomocy negocjacji, że zbrodnią jest nie walczyć o pokój i braterstwo między ludźmi. Stojąc wobec problemów głodu i nędzy Kościół może tylko przypomnieć, że nie jest chrześcijaninem ten, kto ze spokojnym sumieniem zażywa sytości, gdy jego brat jest głodny, nagi i bezdomny. Stojąc wobec trudnych problemów społeczno-gospodarczych Kościół może tylko przypomnieć, że sprawiedliwość idzie przed miłosierdziem, że sprawiedliwość musi rządzić nie tylko w stosunkach między jednostkami, ale także w stosunkach między klasami społecznymi i narodami, że żaden człowiek nie jest samotną wyspą i że łatwiej jest wielbłądowi przejść przez ucho igielne, niż bogatemu dostać się do Królestwa Niebieskiego. Oczywiście, w tej relacji wygląda to na uproszczenie i frazesy, nie po to tylko pracują komisje złożone z biskupów, teologów i ekspertów, Sobór na pewno musi się zająć konkretnymi, szczegółowymi problemami, musi niejedno ze stanowisk zajmowanych dotąd przez Kościół poddać rewizji. Ale w ostatecznej instancji świat nic czego innego oczekuje i nic czego innego żąda od Kościoła, jak żeby na stawiane mu pytania odpowiadał głosem Ewangelii. Im czystszy będzie ten głos, tym większa będzie jego siła i zasięg. A jeśli nawet ten głos dojdzie tylko do uszu chrześcijan, do uszu katolików i przypomni im rzeczy, które dobrze znać powinni, ale których często nie znają; to przecież znaczenie tego faktu będzie ogromne, a konsekwencje nieobliczalne. To właśnie znaczy odnowa. Zmiana stylu obecności i zachowania się Koś-

cioła w świecie, zmiana stylu życia, stylu myślenia, stylu postępowania milionów ludzi, którzy nazywają się chrześcijanami.

Ten nowy styl będzie wyrazem odnowy Kościoła. Świat, w którym Kościołowi przyszło działać, jest światem światopoglądowo-pluralistycznym i będzie nim przez długie wieki, jeśli nie tysiąclecia. Kościół żyje w tym świecie w diasporze i znajduje się w stanie misji, wszędzie, nie tylko w tzw. krajach misyjnych, ale i w krajach starej uprawy chrześcijaństwa, Polski nie wyłączając. We wielu ze swych prowincji Kościół będzie przechodził z sytuacji religijności socjologicznej, masowej, przekazywanej przez tradycję i ramy społecznego układu, do sytuacji religijności osobistej, opartej na świadomym wyborze, na konsekwentnym wyznaniu wiary, na zaangażowaniu. Będzie to oznaczało straty i zyski zarazem i nie jest powiedziane, która szala przeważy. Na dalszą metę odchodzenie (nie zamierzone bynajmniej, lecz zdeterminowane przez rozwój sytuacji!) może okazać się zyskiem, jak zwykle bywa, gdy się akcent z ilości przesuwa na jakość. W tej sytuacji w nowej perspektywie może ukazać się samo pojmowanie misji Kościoła. Oczywiście, sama ta misja nie może ulec zmianie. Zadaniem głównym Kościoła będzie zawsze nie co innego jak tylko głoszenie Ewangelii, rozdawnictwo sakramentów, praca pasterska, przewodzenie życia łaski. Tylko że skuteczność tej misji może będzie się mierzyć w mniejszym niż dotąd stopniu w kategoriach statystycznych. Jeśli bowiem Kościół zawsze, aż po koniec czasów będzie jedynym i koniecznym instrumentem zbawienia, jeśli nadal adagium *extra Ecclesiam nulla salus* utrzymuje swoją pełną i niezmienioną wartość, to jednak wiemy dziś, przeciw jansenistom i przeciw ojcu Feeney z Bostonu, którego teorie Kościół odrzucił 15 lat temu, że można być zbawionym nie należąc formalnie do Kościoła Katolickiego, że można być zbawionym nie tylko będąc „bratem odłączonym" [1], ale także będąc Żydem, mahometaninem czy buddystą, będąc „poganinem" czy też człowiekiem niewierzącym w Boga. Tylko że jeśli to może się stać, może się stać za sprawą Kościoła, dzięki temu, że Kościół istnieje, dzięki temu, że Chrystus za wszystkich ludzi umierając założył swój Kościół jako jedyny instrument zbawienia. Dlatego też jakkolwiek Kościół nigdy nie może zrezygnować z pracy ewangelizacyjnej, z troski i z poczucia odpowiedzialności za każdą

---

[1] Dziś zamiast „bracia odłączeni" mówi się „braci rozłączeni". Ta zmiana terminologiczna płynie z jak najbardziej chwalebnej intencji ekumenicznej, intencji nie obrażania uczuć chrześcijan nienależących do Kościoła katolickiego. Ale terminologia ta może prowadzić do nieporozumień. Termin „bracia rozłączeni" odnosi się tak do katolików jak i do chrześcijan niekatolików. Jedni w stosunku do drugich są rozłączeni. Nie można natomiast terminem „bracia rozłączeni" określać samych tylko chrześcijan-niekatolików, jest to bowiem semantycznie nieścisłe.

ludzką duszę, bo sprzeniewierzyłby się swej misji, to jednak akcent przesuwa się jakoś z prozelityzmu na troskę o obecność w świecie możliwie czystego nurtu Ewangelii.

W tej nowej perspektywie zmienia się funkcja władzy w Kościele, która bardziej niż kiedykolwiek staje się „diakonią", służbą wyznawcom Chrystusa. Zmienia się stosunek Kościoła do Państwa, z którego opadają wszelkie *vestigia* ery konstantyńskiej. Zmienia się stosunek Kościoła do ogromnych mas biednych, wydziedziczonych, tych, których Péguy nazwał *damnés de la terre,* to oni zajmują w tym Kościele pierwsze miejsca. Zmienia się wreszcie stosunek Kościoła do świata, bo dojrzewa świadomość, że Kościół nie jest powołany do tego, by nad tym światem panować, lecz by mu służyć, służyć zresztą nie tak, jakby tego może ten świat chciał, ale tak, jak on tego naprawdę potrzebuje, nawet jeśli o tym nie wie. Boć Kościół został ustanowiony dla świata, dla ludzi, po to tylko, by tych ludzi prowadzić od starego do nowego człowieka.

A chociaż Kościół nie może nie troszczyć się o skuteczność swojej misji, to przecież w najgłębszej swej świadomości wie on dobrze, że do tej skuteczności nie prowadzą żadne taktyki ni strategie, nie prowadzi potęga organizacji ani tzw. środki bogate, ani też poparcie władzy świeckiej, cesarskiej, czy sojusze, a tylko wierność Ewangelii. Zaś skuteczność może być przydana w czasie, sposobie i kształcie nawet najbardziej nieprzewidywanym.

Toteż kryterium wszelkiej autentycznej odnowy Kościoła jest jedno: wierność Ewangelii.

Jerzy Turowicz

STEFAN SWIEŻAWSKI

DZIENNIK RZYMSKI

OSTATNI TYDZIEŃ TRZECIEJ SESJI SOBORU

11. XI.

Wieczorem wyjazd z Warszawy. Czerwone i białe goździki związane biało-czerwoną wstążką, ofiarowane nam przez młode sąsiadki z „szarego domu" i jedna, śliczna chryzantema, którą przyniósł Bartek z prośbą, by ją złożyć na grobie Jana XXIII — to symbol całej tej wspaniałej Polski i Warszawy, której nie zmogły ani okupacja, ani Powstanie. Jakże nam są drogie te kwiaty i ci młodzi — tak ufni, tak prości i tak pełni autentycznego entuzjazmu.

12. XI.

W prześlicznym, uroczym Wiedniu można zapewne także znaleźć ten prawdziwy nerw życia i zapał, ale głęboko gdzieś ukryty i zaduszony. Tłumi go i przygniata prawdziwy „moloch bogactwa", wabiący wszystkimi urokami najbardziej wyrafinowanej techniki i elegancji. Ktoś powiedział, że będzie kiedyś straszliwą hańbą dla naszej epoki, że poza mniej lub bardziej teoretycznymi dziełami nie potrafiła potężnym czynem zaprotestować wobec faktu śmierci głodowej i wobec milionów ludzi dosłownie bezdomnych na naszym globie. Będzie to taka sama hańba jak niegdyś brak protestu ze strony ludzi Kościoła (nawet świętych!) wobec potworności praktyk inkwizytorskich.

A jednak Wiedeń jest naprawdę piękny — i za to piękno, za lekkość i pogodę będzie mu chyba wiele darowane. Może w ostatecznym rozrachunku nie będzie tak bardzo groźny i trujący ten „józefiński" styl katolicyzmu, który chcą wyplenić za wszelką cenę tacy ludzie jak kardynał Koenig, jak pełne bohaterstwa grupy walczących o natychmiastowe rozbrojenie — i wielu, wielu innych.

Znakiem nowego ducha i wyrazem nadziei radykalnej odnowy chrześcijańskiej jest maleńkie i ubogie środowisko Małych Sióstr,

które nas goszczą z największą prostotą i serdecznością. Rośnie ufność, że to od tej właśnie strony zacznie się szerzyć ożywczy ferment Chrystusowy.

13. XI.

Rano już Włochy; południowe zbocza rozgałęzień alpejskich. W górze śniegi świecące różowo w blasku wschodzącego słońca, a w dole coraz większa bujność roślinności i zieleni. Jak w rannych godzinach przy wjeździe do Austrii, tamtejsze lasy i zagajniki powitały nas wysyłając na nasze spotkanie całe stadka cudnie lśniących szmaragdem, czerwienią i rudością bażantów — tak tu, w wiejskich ogrodach włoskich urzekają coraz częstsze, na północy ogołocone zupełnie z liści, drzewa pomarańczowe, obsypane dojrzewającymi jak małe słońca owocami. Pędzimy całą mocą ciągnącej nasz długi pociąg ekspresowy elektrycznej lokomotywy i mijamy coraz piękniejsze krajobrazy, dobijając wieczorem do Rzymu.

Przyjeżdżamy w sam dzień św. Stanisława. Jesteśmy zmęczeni; cóż to jednak w porównaniu z wycieńczeniem młodego Kostki, który — niosąc już w sobie zarzewie choroby — z tego samego Wiednia pieszo dochodził do Wiecznego Miasta. Po przyjeździe czekają nas zaraz na wstępie trudności mieszkaniowe spowodowane jakimś nieporozumieniem i zapomnieniem; ratuje nas z tej opresji i służy, opromienioną najlepszym uśmiechem, pomocą ks. bp Bejze.

14. XI.

Rano, w drodze do św. Piotra otrzymuję od ks. prał. Goździewicza dokument stanowiący właściwą nominację na audytora i stały bilet wstępu na wszystkie kongregacje soborowe aż do zakończenia trzeciej Sesji. Wierzyć mi się wprost nie chce, że to wszystko jest prawda, gdy parę minut potem znajduję się już na trybunie wśród audytorek, audytorów, stałych zaproszonych i ekspertów. Sprawnie i wytrawnie przewodniczą naszej grupie audytorskiej Vittorino Veronese i Miecio Habicht, który od strony organizacyjnej bezpośrednio kieruje naszymi krokami. Dziwne to, ale czuję się od razu zupełnie „w domu" w ogromnej bazylice św. Piotra, a zbliżając się w maleńkiej grupce audytorskiej do przyjęcia Komunii św. przy niepozornych balaskach otoczonych ponad dwutysięczną rzeszą Ojców Soborowych myślę o tych „wydeptanych ścieżkach" przez wszystkich wierzących świata, udających się do tych niezliczonych miejsc codziennej, nieustającej czci Boga żywego; naprawdę, że wszystkie te drogi i ścieżki prowadzą wreszcie do Rzymu!

Nikła i znikoma wydaje mi się pompa czerwieni kardynalskiej, przypominającej zresztą całą krew przelaną dla świadectwa Prawdy,

pół-pokutny fiolet biskupi i ogrom Piotrowej bazyliki wobec każdej najmniejszej i najniepozorniejszej Komunii przyjętej choćby w najskromniejszej wiejskiej parafii lub w atmosferze cierpienia i znużenia sali szpitalnej. Przez mgnienie oka uświadamiam sobie z całą mocą i wyrazistością, że nieodwracalnym zbiegiem okoliczności, a raczej wyrokiem Opatrzności, stałem się w tym małym gronie przedstawicielem wszystkich polskich wierzących i szukających Boga, a także tych wszystkich, których interesuje żywo sprawa Boga, religii, Soboru. Myśli tej towarzyszy głębokie wzruszenie i trudno powstrzymać napór łez.

W mechanizmie obrad nie łatwo się zorientować; siedzę więc i słucham. Dziwnie się składa, że w dyskusji nad wychowaniem kleru, od razu w pierwszym dniu mojego udziału w obradach pojawia się sprawa filozofii i roli św. Tomasza i tomizmu. Sprawdza się to wszystko, czego spodziewałem się jeszcze w Polsce. Oto z ust tak wspaniałych bojowników o pełną odnowę Kościoła jak kardynałowie Léger lub Doepfner padają słowa przestrzegające przed narzucaniem tomizmu nauczającym w seminariach i zachęcające do tego, by św. Tomasz rozumiany był tylko jako wzór teologa, nie zaś jako twórca doktryny, obowiązującej w sumieniu każdego, kto naucza filozofii i teologii w szkołach katolickich.

Sytuacja jest dramatyczna, bo najwybitniejsi twórcy kościelnego *aggiornamento* niejako umniejszają rolę filozofii, teologii spekulatywnej i św. Tomasza. Przypominają mi się liczne rozmowy i dyskusje prowadzone na te tematy w Polsce. Raz jeszcze utwierdzam się w przekonaniu, że najzacieklejsze i najbardziej nawet zasadnicze spory sprowadzają się najczęściej do różnicy stylu, do wrażliwości na „fale psychiczne rozmaitej długości", do zadrażnień i kompleksów; mało jest starć i sporów czysto rzeczowych! W obliczu tych spraw myślę z niezmierną wdzięcznością o moich zmarłych i żyjących mistrzach, o Twardowskim, Ajdukiewiczu, Ingardenie, ojcu Woronieckim, ks. Michalskim, a zwłaszcza o Maritainie i Gilsonie. Żadną miarą nie można wyrazić wielkości tego skarbu, który za ich pośrednictwem dane mi było choć w małej cząstce zdobyć, a którym jest autentyczna znajomość problematyki filozoficznej, świadomość jej zasięgu i jej historycznej genezy.

Gdybym nie posiadał tego całego zaplecza i nie uświadamiał sobie całej godności filozoficznej mądrości, ważności problematyki metafizycznej oraz roli tak bardzo wyjątkowej św. Tomasza w jej historii, to stałbym się chyba wrogiem Tomasza i tomistów, gdybym znał „tomizm" tylko taki, o którego zwycięstwo i prawa walczą jego zaciekli obrońcy na Soborze. Nie dziwię się, że uraz do tomizmu i kompleks antytomistyczny staje się coraz wyraź-

niejszy u tych wszystkich, których wielką i szczerą troską jest nawrót życia chrześcijańskiego do ewangelii i do autentyzmu w dawaniu jej przez nas świadectwa. Ogarnia mnie głęboki smutek, gdy słucham „barokowego kazania", w którym monsignor Staffa nawołuje do pełnego zachowania tomizmu i scholastycznej formy jego nauczania, bo widzę całą przepaść jaka dzieli mówcę od współczesności i odnajduję tak straszliwą przewagę „litery" i jurydyzmu, że śladów „ducha" nie sposób już uchwycić.

A więc tak to się ma z tomizmem i z filozofią; sprawa jest trudna i niezmiernie delikatna. A przecież Sobór powinien by wielkim głosem przestrzec świat współczesny przed niezmiernym niebezpieczeństwem, które kryje się w tak rozpowszechnionym dziś anty-filozofizmie, którego jednym ze źródeł jest zatrata zdolności do przyrodzonej kontemplacji. Czysto pozytywna teologia, pozbawiona życiodajnych soków kontemplacji filozoficznej nosi już w sobie zarodki śmierci.

W chwilach mniejszego napięcia obrad jest czas na rozmowy, kontakty, wymianę zdań. Jest to jedna z tych działalności nieoficjalnych, a niezwykle ważnych, niewidzialnie budujących olbrzymie dzieło soborowe. Od razu w pierwszym dniu daje mi pierwsze ojcowskie wskazówki i bardzo cenne rady ks. Prymas. — Wśród audytorów nastrój prawdziwie braterski; żadnego z nich nie znałem przedtem osobiście — ale wspólny język znajduje się szybko.

15. XI.

Niedziela. Mieszkamy na Monte Verde. Na Mszę św. idziemy do zwykłej rzymskiej parafii. Przypominam sobie, co opowiadano o zacofaniu liturgicznym we włoskich kościołach. Tu jednak, w „naszej" parafii wrażenie jest zupełnie inne; potwierdza się ono zresztą i w dzień powszedni. Wszyscy uczestnicy Mszy (z małymi wyjątkami) recytują, wszyscy przejęci są poczuciem więzi społecznej przyjmując jednakową postawę, liczni przystępują do Komunii św. Kazanie proste, jasne, wyraźnie skoncentrowane na Ewangelii, która tronuje umieszczona na poczesnym miejscu (jak w auli soborowej) w otoczeniu dwóch zapalonych świec.

W południe idziemy na plac św. Piotra. Niezapomniane jest to otwarcie się okna na najwyższym piętrze Watykanu. Co niedzielę oczekuje tu tłum w wielkim napięciu tego momentu, w którym z otwartego okna opada długi czerwony dywanik, a za chwilę pojawia się Ojciec św., aby zdecydowanym, energicznym głosem, słyszalnym na całym placu odmówić na przemian z wiernymi Anioł Pański; po odmówionej modlitwie udziela wszystkim błogosławieństwa. Stając w oknie swojej pracowni, w której do późna w noc świeci się jeszcze lampa, mówi też papież zwykle kilka

słów na temat spraw najbardziej aktualnych. Świadkiem tego wszystkiego jest dobrze wszystkim znany, stojący na środku placu obelisk, piękny, doskonały w proporcjach, niezkazitelny w wykonaniu. Zwraca moją uwagę ks. Deskur na fakt, że na ten obelisk z Karnak patrzył zapewne Mojżesz i patrzył też umierając św. Piotr, gdyż Neron sprowadził go do Rzymu i umieścił go w swoim cyrku jako zakończenie muru dzielącego wzdłuż arenę i zwanego kręgosłupem cyrku *(spina)*, a przecież w tym właśnie cyrku Piotr poniósł swoją śmierć męczeńską.

Po południu spacer jedną z najpiękniejszych tras świata, via degli Fori, od Kapitolu do Colosseum. Mimo, że nie pierwszy raz odbywam tę drogę, wrażenie jest zawsze olbrzymie. Umila nam to rzymskie popołudnie towarzystwo uroczego, jakże głębokiego, szeroko utalentowanego, a przy tym tak skromnego Andrzeja Ruszkowskiego z Limy, stałego zaproszonego na kongregacje soborowe; jest nas w ten sposób na trybunie audytorskiej, wraz z Mieciem Habichtem i ojcem Feliksem Bednarskim dominikaninem, ekspertem, czterech Polaków — ale nie ma, niestety, jeszcze ani jednej Polki. Ruszkowski opowiada niezwykle ciekawe rzeczy z dziedziny twórczości i krytyki filmowej; to on właśnie (będąc Sekretarzem na Amerykę łacińską „Office catholique international du cinéma") był przewodniczącym jury, które przyznało Pier Paolo Pasoliniemu (sławnemu pisarzowi włoskiemu o poglądach bliskich marksizmu) pierwszą nagrodę za film „Ewangelia według św. Mateusza".

16. XI.

Biskupi polscy, zwłaszcza księża biskupi Bejze, Drzazga i Groblicki, ks. arcybiskup Wojtyła i ks. Prymas namawiają mnie bardzo, abym zabrał głos w auli soborowej na temat znaczenia filozofii w całokształcie kultury i roli, jaką spełniać powinno studium filozofii w wychowaniu chrześcijańskim, w kształceniu kleru, w twórczości teologicznej. Przygotowuję więc tekst mego przemówienia po łacinie; piszę z wielkim przejęciem, pierwszy raz w życiu w pośpiechu i jakby „od ręki" redagując taki tekst łaciński. Z całą pewnością wyparłby się tej łaciny Cycero; z pomocą przychodzą mi mistrzowie średniowieczni, których tylu czytałem w ciągu mego życia. Nie mam pod ręką słownika; szczerze tęsknię za pomocą Mariana Plezi, ale, niestety, nie ma go w naszym gronie, a powinienby tu być obecny!

Rano, jeszcze przed Mszą św. u św. Piotra udaję się do „Poliglotty" watykańskiej, gdzie przyjmują do oprawy *Traktat o człowieku św. Tomasza* przeze mnie opracowany. Mam ofiarować tę książkę Ojcu św. podczas audiencji wraz z moim artykułem

o średniowiecznej filozofii krakowskiej, który z okazji 600-lecia Uniwersytetu Jagiellońskiego ukazał się w redagowanych przez Gilsona, Chenu i d'Alverny „Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge"; oprawa musi więc być gotowa za trzy dni. Obiecują wykonać na czas i bardzo życzliwie ustosunkowują się do całej sprawy.

Msza św. odprawiana przed kongregacją była dziś w obrządku melchickim w języku aramejskim, a więc w tym samym, jakim mówił Chrystus i apostołowie. Świadomość ta dodaje szczególnego namaszczenia słowom konsekracji, które kapłan śpiewa. Melodie egzotyczne, archaiczne, autentycznie piękne. Księża celebrujący (w długich obcisłych, atłasowych sukniach) i chór śpiewający podczas Mszy św. to wszystko Hindusi. Gdy nasza „audytorska" gromadka zbliża się do balasek i gdy przyjmujemy Komunię św. w postaci hostii maczanej dla każdego przyjmującego w kielichu przemienionego wina, wkraczamy w świat głęboko różniący się od świata kultury łacińskiej, w którym wyrośliśmy i z którym zżyliśmy się od kolebki.

Wieczór spędzamy z najmilszym moim młodszym kolegą, profesorem historii filozofii średniowiecznej na Uniwersytecie Rzymskim, Tullio Gregory, i jego uroczą, dobrą żoną. Tyle wspólnych spraw i tyle zainteresowań nas łączy; mamy o czym mówić. Nie rozmawiamy jednak tylko o filozofii średniowiecznej; jest nam bardzo miło i wesoło w maleńkiej, przytulnej i stylowej restauracji w starym Rzymie. Koło północy prof. Gregory obwozi nas swoim autem po niezrównanie pięknych kątach Rzymu. Schody na Kapitolu i *pavimento* pod pomnikiem Marka Aurelego, oba arcydzieła Michała Anioła ukazują całe swoje piękno w świetnej nocnej iluminacji. Spojrzenie na Forum aż do łuku Konstantyna, na teatr Marcellusa, którego pierwsze piętro do dziś jest zamieszkałe i stanowi apartament jednej z patrycjuszowskich rodzin rzymskich, na Piazza Navona i na inne zakamarki antycznego Rzymu umacnia świadomość oszałamiającej ciągłości dziejów i namacalnej autentyczności wkroczenia w nie chrześcijaństwa.

17. XI.

Okazuje się, że nie jest rzeczą łatwą zabrać głos w auli; jest to zwłaszcza bardzo trudne dla świeckiego. Najpierw każdy głos bywa dokładnie wyważony w gronie audytorów, a następnie postawiony przez to grono wniosek przechodzi szereg szczebli administracyjnych i podobno — gdy chodzi o audytorów — musi być nawet zatwierdzony przez papieża. Było na przykład bardzo źle widziane przez grono audytorskie, gdy jeden z audytorów zabrał głos bez porozumienia się z tym gronem, a tylko wskutek inter-

wencji swoich kardynałów i biskupów w Prezydium Soboru. W tej sytuacji możliwość zabrania głosu przeze mnie, zwłaszcza wobec kończącej się trzeciej Sesji i przyśpieszonego tempa przy finiszu, spadła do zera.

Tekst mający być moją wypowiedzią zmieniłem więc i poszerzyłem, redagując coś w rodzaju krótkiego i zwięzłego memoriału. W piśmie tym starałem się wskazać, że prawdziwa filozofia to przyrodzona kontemplacja rzeczywiście istniejącego bytu. W dziejach tak rozumianej metafizyki rola św. Tomasza bynajmniej nie sprowadza się do „ochrzczenia" Arystotelesa, lecz Tomasz jawi się nam jako jeden z największych umysłów metafizycznych w ogóle. Współcześni tomiści często zbyt rygorystycznie i bez zrozumienia istoty problematyki metafizycznej i jej rozwoju dziejowego utrzymują kult osoby Tomasza i sądzą, że filozofia tomistyczna jest nieodłączna od tzw. „metody scholastycznej". Podkreślając ważność żywej twórczości, a ściślej kontemplacji filozoficznej dla rozwoju teologii, zaznaczam, że Sobór powinienby przestrzec świat współczesny przed grożącym całej ludzkości sceptycyzmem, anty-filozofizmem i anty-metafizyczną postawą, tak bardzo dziś rozpowszechnioną i propagowaną. Jeden z naszych księży biskupów poddaje mi potrzebne słowo łacińskie, którego nie mogłem sobie przypomnieć, a mój przyjaciel od wielu lat, wielki znawca filozofii arabskiej, Egipcjanin dominikanim, o. Anawati czyta ze mną ten tekst i gorąco go aprobuje; ks. Prymas każe mi oddać sobie w piątek rano to moje przepisane na maszynie *pro memoria.*

W południe jadamy blisko naszego mieszkania na Monte Verde u francuskich sióstr Sacré Coeur z Angers. Jada tam i mieszka wielu biskupów francuskich i kilku księży w taki lub inny sposób związanych z pracami Soboru. Uderza prosta i bezpośrednia atmosfera, w której zanika właściwie zupełnie dystans, tak często będący fałszywą namiastką czci i nie wyrażający istotnie ważnego szacunku dla kapłaństwa i wzajemnego poszanowania dla godności człowieka. Z wielu osobami można tu było nawiązać kontakt naprawdę głęboki i dobrze się zrozumieć. Przede wszystkim pozostanie nam na zawsze bliski wielki apostoł ubóstwa i jego teologicznego uzasadnienia, biskup Sahary Mercier; przed wojną miał być w Polsce, bo w Warszawie miała powstać placówka Białych Ojców, do których zgromadzenia należy. Biskup Algieru Duval, biskupi Tunisu i Quimper w Bretanii, dominikanie Le Guillou i Biot i wielu, wielu innych to grono naprawdę żywe i rozumiejące nawet nasz, tak bardzo różny od zachodniego świat. Ale w ogóle niewielu rozumie tę odrębność i swoistość.

Po południu zebranie czterech Polaków u ks. Prymasa, który wskazuje na kilka ważnych i delikatnych punktów, gdy chodzi

o tworzenie opinii i o informowanie o Soborze. Ks. Prymas podkreśla, że Sobór nie przypomina parlamentu, lecz raczej akademię naukową; tak jak uczeni mogą się nawet ostro ze sobą spierać, ale zawsze szukają prawdy (o ile są prawdziwymi badaczami!), podobnie i Ojcowie Soboru wprawdzie mocno się nieraz spierają, ale zespala ich wspólna wiara i z wiary wyrastająca miłość. Wobec tego trzeba się strzec interpretacji politycznej tego, co się dzieje w auli i nadawać właściwy sens takim terminom jak „dialog", „triumfalizm", „paternalizm". Podkreśla też ks. Kardynał mało doktrynalny charakter schematów; doktrynalność zanika niemal że zupełnie w schemacie o ekumenizmie. Schemat XIII jest dopiero *in fieri*. Jeśli jednak Sobór unika definicji doktrynalnych, to bynajmniej nie znaczy to, by nie miał oceniać różnych dziedzin rzeczywistości z tego właśnie punktu widzenia.

Wieczorem zupełnie przypadkowo spotykam u znajomych Fesqueta, z którym mogę długo i obszernie mówić na temat spraw soborowych i jego tak dobrze u nas znanych sprawozdań umieszczanych w „Le Monde". Chodzi mi o to, że znakomite te relacje, tak żywe i tak ciekawe, nie zawsze przedstawiają całą sytuację soborową, a także nasze specyficzne stosunki polskie w taki sposób, który by najlepiej odpowiadał obiektywnemu stanowi rzeczy. Fesquet jest w rozmowie przyjemny, szczery, żywy; przyznaje, że Francuzi są zbyt przepojeni kartezjanizmem, że zbyt szybko i zbyt skrajnie wydają swoje sądy, dostosowując nieraz siłą rzeczywistość do przyjętych przez siebie, racjonalistycznie nieskazitelnych i idealnie logicznych koncepcji.

18. XI.

Dziś przed kongregacją u św. Piotra w obecności Ojca św. Msza św. w obrządku ormiańskim. Jakieś głębokie struny przyrodzone musiała poruszać we mnie ta przepiękna liturgia, tak bardzo jednak wschodnia i tak różna od łacińskiej. Odezwała się zapewne moja cząstka krwi ormiańskiej i może przywiązanie do lwowskiej katedry ormiańskiej, bo — jak mogłem zauważyć — reakcja „ludzi zachodu" była jednak bardzo różna od mojej. Olśniła mnie ta liturgia nie tyle egzotycznością śpiewów, akompaniamentem dzwonków i obłokiem dymów kadzielnych, ile swą czystą teocentrycznością i dominantą kontemplacji spokrewniającej nas ludzi ze światem aniołów.

W auli soborowej przemawia między innymi kardynał Léger z Kanady, którego wypowiedź wydaje mi się niezwykle słuszna, mocna i ważna. Kardynał z wielką siłą przekonania mówi o konieczności atmosfery zupełnej wolności w badaniach naukowych

w ogóle; wolność ta powinna zresztą dotyczyć nie tylko wszelkiego typu nauk szczegółowych i filozofii, ale być również w pełni stosowana *in scientiis sacris*.

Po południu miła i swojska wizyta u Ambasadora PRL w Rzymie, Willmana, który przyjmuje nas bardzo serdecznie i gościnnie i opowiada różne ciekawe szczegóły o Janie XXIII.

19. XI.

Ten problem wolności, o którym mówił wczoraj tak głęboko i z takim przejęciem kard. Léger, staje się w dniu dzisiejszym przedmiotem zajścia, które wprowadza do auli nastrój wysokiego napięcia, a sprawozdawcom pozwala wysnuwać wnioski bardzo daleko idące, gdy chodzi o antytezy dzielące grono soborowe na tzw. „wsteczników" i „postępowców". Raz jeszcze myślę sobie, że służba informacji prasowej, spełniając niewątpliwie dzieło ważne, twórcze i niezastąpione, przyczynia się jednak nieraz do wyolbrzymiania i do pewnej deformacji tego, co się w rzeczywistości dzieje. Niewątpliwie sam fakt odsunięcia deklaracji o wolności religijnej do czwartej Sesji, fakt ogłoszony zresztą w ostatniej chwili i w sposób nieoczekiwany, jest faktem, który mógł zmartwić i zaniepokoić wielu na Soborze; tak się też rzeczywiście stało. Ale z drugiej strony, choć to odroczenie było istotnie na rękę tym, którzy upatrują w tej deklaracji jakiś uszczerbek boskości i misji Kościoła, to jednak było też wiele poważnych i słusznych powodów skłaniających do odroczenia całej sprawy. Przede wszystkim zaczęło dojrzewać przekonanie, że trzeba właściwie mówić o postawie Kościoła wobec różnych współczesnych światów, nie zaś wobec jednego i jednolitego świata. Stąd także i problem wolności religijnej będzie się przedstawiał rozmaicie w różnych „światach", które, każdy na swój sposób, pojmują zarówno samą wolność, jak i prawo, dobro, któremu to prawo służy, oraz stosowalność praktyczną tych teoretycznych pojęć i zasad.

Kogoś, kto przybywa ze świata socjalistycznego, uderza, jak bardzo cały sposób myślenia, wrażliwość i reagowanie dużej części zgromadzenia soborowego jest jednak urobiony na jedną, „europejską" (w ciasnym, tak często dziś używanym na zachodzie znaczeniu tego terminu) modłę i z jakim trudem zdobywa obywatelstwo od strony samego papieża i najwybitniejszych Ojców Soboru płynący nurt autentycznego uniwersalizmu. Czuje się zarazem wyraźnie, że ten nurt to jednak orientacja zwycięska — i że do niej należy niewątpliwie jutro Kościoła.

Przed rozpoczęciem kongregacji odbieram z Poliglotty pięknie oprawiony w białą skórę z herbem papieskim *Traktat o człowie-*

ku. — Wielką jest dla nas obojga radością, że dziś na Mszy św. w auli może uczestniczyć razem ze mną, na trybunie audytorów i ekspertów, moja żona i że wspólnie możemy też przystąpić do Komunii św. Ale przed rozpoczęciem obrad, gdy daje się słyszeć groźne wezwanie *recedant omnes*, moja żona wraz z tymi *omnes* opuszcza św. Piotra.

Przy końcu kongregacji przeżywam znów radosną chwilę, mogę bowiem z odległości kilku metrów widzieć i słyszeć, jak przemawia przez mikrofon w auli, już po raz drugi podczas tej Sesji, ks. bp Bejze. Raduję się nie tylko dlatego, że tak słusznie podkreśla on znaczenie i konieczność właściwej formacji intelektualnej kleru i młodzieży w ogóle, ale także i z tego powodu, że przemawia mój dawny uczeń z KULu i ktoś tak mi bliski w ogóle, a w szczególności w sferze wyznawanych przez nas poglądów. Na placu św. Piotra, po zakończonej kongregacji, idąc jak zwykle na spotkanie mej żony, która czeka na mnie przy zamykających plac barierach, fotografujemy się razem z biskupami Bejzą i Drzazgą, jako uczestnicy jednego, choć prowadzonego przeze mnie w różnych latach na KULu Seminarium historii filozofii.

Wprost z placu św. Piotra porywają nas starą półciężarówką Małe Siostry do Tre Fontane. Jedziemy razem z bpem Mercier i z o. Anawati. Co za radość, że po tylu latach mogę znowu rozmawiać z Matką Magdaleną, założycielką zgromadzenia, i z kilkoma innymi dawnymi i dobrymi znajomymi. Podczas posiłku bp Mercier w sposób prosty, uroczy, dowcipny wygłasza nam mały „wykład" o głębokim teologicznym sensie ubóstwa i o jego istotnej roli w życiu chrześcijańskim; rola ta jest tak kluczowa, że Chrystus odpowiadając uczniom św. Jana Chrzciciela stwierdza, iż jednym ze znaków mesjańskiego charakteru Jego działalności jest to, że „Ewangelia przepowiadana jest ubogim" (Mt 11 5). Tak jest nam dobrze u drogich Małych Sióstr, że aż trudno przychodzi się pożegnać.

Po południu drugie już z rzędu zebranie audytorów, w którym biorę udział; po raz pierwszy uczestniczę w tego rodzaju posiedzeniach. Przewodniczy Vittorino Veronese i czyni to mądrze i umiejętnie. Spośród wielu spraw rozpatrywanych na tych zebraniach jedna zwłaszcza wydała mi się ważna i znamienna; oto Guitton przedstawił coś w rodzaju manifestu określającego rolę laikatu katolickiego we współczesnym świecie. Deklaracja ta miała być niejako oświadczeniem w imieniu całego grona audytorskiego; tkwiło w niej jednak zbyt wiele czysto osobistych poglądów i sformułowań Guittonowskich, wobec czego słusznie zdecydowano, że tę wypowiedź Guittona opublikuje się jako jego własną i prywatną opinię. Ucieczyło mnie to rozwiązanie, bo osobiście nie mógł-

bym się podpisać pod niektórymi sformułowaniami kwitującymi zbyt łatwym optymizmem wielkość i misję laikatu. Jest fundamentem naszej wiary, że Chrystus to najwyższa miara ludzkiej doskonałości, ale jakąś drażniącą nutą brzmi powiedzenie, że współcześni świeccy katolicy przynoszą światu ideał doskonałego człowieka i że są oni wobec tego prawdziwą „wiosną świata". Brzmi tu chyba ton tego właśnie „triumfalizmu", którego nie znosi dzisiejszy człowiek.

Przed samym zebraniem audytorskim uczestniczę w zgromadzeniu plenarnym Komisji soborowej dla apostolstwa świeckich. Posiedzenie jest bardzo uroczyste i odbywa się w watykańskim Palazzo S. Carlo, w pięknych lokalach biura, w którym pracuje stale ks. Deskur; dlatego to on właśnie wita wszystkich, którzy schodzą się na zebranie. Zostaję przedstawiony prezydującemu kardynałowi i niektórym biskupom, między innymi i ordynariuszowi z Essen, który rozmawia ze mną zupełnie poprawną polszczyzną, gdyż swego czasu był duszpasterzem przebywających w Nadrenii Polaków. Dookoła ogromnego stołu przykrytego zielonym suknem, na którym stoi szereg małych mikrofonów do przemawiania, zasiadają właściwi uczestnicy posiedzenia; audytorzy i eksperci mają zarezerwowane miejsce jakby na małym podium w głębi sali.

Dyskusja nie wydaje mi się zbyt podstawowa i istotna; uczestnicy dyskutują konkretny projekt nowego tekstu *De apostolatu ab omnibus et singulis exercendo* w schemacie „O apostolstwie świeckich". Sekretarz zgromadzenia, Węgier, tłumaczy wszystkie przemówienia niełacińskie na łacinę. Widzę, że nie wszyscy rozumieją francuski, wobec czego, pokonując duże emocje, zabieram pierwszy raz w życiu głos po łacinie (idzie mi to bardzo ciężko i opornie), zaznaczając, że w dyskutowanym tekście nie podkreślono dostatecznie wagi społecznej apostolstwa chrześcijan świeckich poprzez świadczenie o ewangelii samą ich obecnością wśród niewierzących i życiem chrześcijańskim, a nie słowami i perswazją. Inni świeccy zabierają również głos; przemawia też audytorka Australijka, Rosemary Goldie (sekretarka COPECIALu na cały świat), kobieta wielkiej energii, pracowitości i skuteczności działania społecznego, o ile mogłem się w ciągu krótkiej współpracy przekonać.

20. XI.

Przed rozpoczęciem kongregacji wręczam ks. Prymasowi przepisany na maszynie mój „memoriał" o studiach filozoficznych. Czas mamy tu tak zajęty, że tekst łaciński musiałem jeszcze poprawiać i przeredagowywać, a zarazem przepisywać na maszynie jeszcze po północy. Oddawszy rzecz ks. Kardynałowi nie troszczę

się już o jej losy; wiem, że pismo moje wejdzie w odpowiednie tryby maszyny i że zostanie zapewne wykorzystane przez odpowiednie organy soborowe.

Ostatnia robocza kongregacja trzeciej Sesji jest już zupełnie inna niż poprzednie; ma się wyraźną świadomość, że nie nastąpi już nic decydującego i że całe nastawienie zgromadzenia kieruje się albo ku jutrzejszemu zakończeniu podczas Sesji publicznej, albo już ku następnej — zapewne ostatniej — czwartej Sesji Soboru. Dowiadujemy się przy wyjściu z kongregacji, że Ojciec św. przyjmie dziś wieczorem audytorów na specjalnej audiencji.

O godzinie 6-tej po południu zbiera się całe nasze grono przy „spiżowej bramie"; są obecni: audytorki świeckie i zakonne, audytorzy, zaproszeni i proboszczowie biorący udział w pracach Soboru. W salach, w których przyjmuje papież, cieszy znacznie większa w porównaniu z dawnymi laty (trzydzieści lat nie byłem we wnętrzu pałacu watykańskiego!) prostota i wyższy stopień smaku estetycznego w urządzeniu wnętrz. Miecio Habicht ustawia nas grupami, zgodnie z wymienionym co dopiero podziałem. Stoimy wszyscy w krąg sali, do której za chwilę wchodzi papież i wita się kolejno z każdym. Gdy zbliża się do mnie czuję napływ silnego uczucia i napięcia; Habicht przedstawia mnie jako audytora przybyłego z Polski. Ojciec św. przez chwilę milczy i przenikliwym wzrokiem patrzy mi prosto w oczy; widzę, że cała jego osobowość intensywnie pracuje i wreszcie niezwykle poprawnie i powoli wypowiada po polsku „Niech będzie pochwalony Jezus Chrystus". Odpowiadam również powoli i wyraźnie, a zaraz potem dodaję po francusku, że pragnę ofiarować Ojcu św. dwie moje prace, które mu równocześnie wręczam. Papież zastanawia się znów przez mgnienie oka i patrząc mi jak poprzednio głęboko w oczy mówi czystą polszczyzną „dziękuję".

Gdy Ojciec św. obszedł cały krąg i zatrzymał się przy ostatniej grupie proboszczów, przeszliśmy wszyscy do znajdującej się obok małej salki, do której wszedł wkrótce i Paweł VI, zasiadł na pięknym staro-chrześcijańskim kamiennym tronie i z wielką prostotą zaczął odczytywać swoje przemówienie napisane w języku francuskim, przerywając jednak często tok pisanego tekstu i dodając od siebie z zapałem i humorem różne dodatkowe uwagi i myśli. Od razu na początku, zwracając się do obecnych w sali audytorek, z wielką siłą przekonania powiedział, że myśl jego kieruje się przede wszystkim ku tym kobietom chrześcijańskim, które żyją w krajach, gdzie nie istnieją żadne organizacje katolickie i gdzie właśnie świadectwo dawane Chrystusowi przez kobiety zdumiewa swą autentycznością i heroizmem. — Jeszcze jedna dygresja utkwiła mi w pamięci. Gdy papież dziękował audytorom

za współpracę w dziele Soboru, wspomniał z humorem i sympatyczną aprobatą o prowadzonych tak często i gęsto przez audytorów *petites conversations dans les couloirs*, które też w swoisty sposób przyczyniły się do wyników prac soborowych osiągniętych do tej pory.

Te „małe rozmówki" w bocznych nawach bazyliki św. Piotra istotnie były liczne i trudno nawet było ich unikać. Co chwilę ktoś prosił, by zejść choć na moment z trybuny, aby to lub owo omówić — i na odwrót samemu dostrzegało się to tu, to tam kogoś, z kim miało się naprawdę coś ważnego do załatwienia. Sam odbyłem wiele takich rozmów, mogłem poznać wielu ludzi, których na próżno szukałbym poza aulą soborową. Niezwykle życzliwym doradcą i pomocnikiem był mi w tych kontaktach kuluarowych ojciec Feliks Bednarski, dominikanin i kolega mój z KULu, należący do grona ekspertów; co za szkoda, że przy tylu innych okazjach nie mogłem korzystać z wszystkich tak cennych doświadczeń i znajomości Jerzego Turowicza! — Dane mi było poznać w tych kuluarach między innymi i pastora Boegnera. Wspaniała to postać starego, wysokiego człowieka o ostrym, wnikliwym spojrzeniu i charakterystycznych siwych, sumiastych wąsach; wygląda zupełnie jak Polonus ze starych obrazów. Opowiadał mi, że temu jakiś tydzień spotkał przebywającego w Rzymie dzień czy dwa, przejazdem z Paryża, Gilsona; pyta go Boegner, czy przyjechał na Sobór, a na to Gilson: „Nie jestem przecież protestantem, abym brał udział w Soborze!"

Ale wracam do audiencji. Ojciec św. zwracając się do proboszczów mocno zaznaczył, że zarysowuje się dziś pewien wyraźny model i wzór kapłana, jakiego potrzeba naszym czasom i że typ ten to nie aktywista, działacz, organizator i budowniczy, ale przede wszystkim człowiek modlitwy i życia wewnętrznego i gorejący ogniem apostolstwa i miłości bliźniego; takim wzorem dla kapłana, mówi papież, jest patron proboszczów, św. Jan Vianney. — Przy końcu audiencji przypominają mi się dawne czasy akademickie i prosty stosunek wzajemny księży, biskupów i studentów w naszym „Odrodzeniu". Papież rozmawia z księżmi opiekującymi się audytorami i z kilkoma osobami odpowiedzialnymi za pewne grupy zupełnie jak kapelan akademicki ze studentami; uderzyła mnie prostota obejścia i bardzo mnie to ucieczyło. W taki właśnie sposób, zupełnie jakby przemawiał starszy kolega, powiedział nam Paweł VI na zakończenie spotkania, że od dnia jutrzejszego obowiązuje już tylko jedna godzina postu eucharystycznego.

Opuszczam podwoje Watykanu z otuchą i radością. Nie chodzi tu tylko o przeżycia osobiste, ale o umacniającą się świadomość, że dzieło dogłębnej, istotnej przemiany obyczaju kościelnego, nawrót

do czystszego, bardziej ewangelicznego świadectwa Chrystusowi, rozpoczęte tak wspaniale i tak autentycznie przez Jana XXIII to sprawa nieodwracalna; widzę coraz jaśniej, że Paweł VI — choć styl jego działania jest inny, bo przecież każdy człowiek jest odrębną i niepowtarzalną osobowością — podejmuje z całą siłą i odpowiedzialnością to wielkie dzieło i realizuje je drogą najpewniejszą, drogą prostoty, wiary i miłości tryskających ze źródeł prawdziwego i głębokiego życia nadprzyrodzonego, nie zaś metodą dekretów, potępień, definicji i spektakularnych reform.

21. XI.

Znacznie wcześniej niż zwykle udajemy się dziś oboje do św. Piotra na uroczystą publiczną kongregację zamykającą trzecią Sesję soborową. Pierwsze wrażenia z samego wejścia do bazyliki, ze sposobu, w jaki rozmieszcza się osoby przybywające (wszystkie zaopatrzone oczywiście w różnego typu bilety), z niezwykle już archaicznej pompy najróżniejszych funkcjonariuszy dworu, korpusu dyplomatycznego, zakonów rycerskich, patrycjatu rzymskiego itp. — te pierwsze wrażenia napawają znowu niepokojem, czy owa skorupa etykiety i blichtru zewnętrznego nie przytłumi przebijającego się przez nią *aggiornamento*. Mało brakowało, a byłbym się nie dostał do krzeseł przeznaczonych dla audytorów, a umieszczonych bardzo blisko konfesji św. Piotra, u stóp tej trybuny, na której siadywaliśmy podczas obrad. Nie otrzymałem był jeszcze pięknego, oprawnego w zielony safian „paszportu audytora", który stanowi glejt otwierający zapory w Città del Vaticano — i dlatego zakwestionowano w ogóle moje prawo wejścia do bazyliki, karta wstępu na kongregacje nie była już ważna i całe szczęście, że miałem przy sobie dokument nominacji wystawiony przez Sekretariat Soboru, bo umieszczona na nim późna data (5 listopada) usprawiedliwiała fakt, że nie posiadam jeszcze owego „paszportu".

Ale wszystkie te sprawy związane z protokołem unicestwiają się niejako zupełnie, gdy w pewnym momencie wszyscy powstają, aby powitać papieża, którego wnoszą przed konfesję św. Piotra; dzieje się to teraz ze znacznie większą prostotą niż dawniej, bez dźwięku trąb, bez wachlarzy, nawet bez tiary, którą papież niedawno darował na rzecz ubogich. Tu, przy konfesji przygotowano wszystko do Mszy św., którą Ojciec św. ma koncelebrować z dwudziestoma-czteroma biskupami, rządcami diecezji, na terenie których znajdują się główne, rozsiane po całym globie sanktuaria maryjne. Z naszych krzeseł audytorskich, gdzie siedzę między dwoma Francuzami, Guittonem i de Rosenem, widać doskonale wielki ołtarz, choć samego Ojca św. zasłania właśnie jedna z kręconych kolumn. Niedaleko mnie siedzi ubrany w piękny narodowy strój murzyński

Euzebiusz Adżakpley z Togo, niezwykle sympatyczny i inteligentny sekretarz młodzieży katolickiej na całą Afrykę.

Za chwilę kończą się modlitwy u stopni ołtarza i dwudziestu czterech koncelebransów stoi już wokół ogromnego stołu-bloku ofiarnego. Przypomina się dwudziestu czterech starców z Apokalipsy, gdy widzi się wprost naocznie, jak ci biskupi reprezentują dosłownie cały nasz glob. Ks. bp Bareła, jako jeden z koncelebrujących, włącza Częstochowę w jeden wielki łańcuch, w którym biskupi różnych ras i najróżniejszych kultur stwierdzają i manifestują jak bardzo w Kościele katolickim kult Matki Bożej jest chrystocentryczny i podporządkowany Ofierze eucharystycznej i jak wielkość jego i czystość odcina istotę maryjności katolickiej od wszelkich spaczeń bigoterii, bałwochwalczej przesady, merkantylizmu i akcentów nacjonalistycznych.

Patrząc na wspaniały obraz jednakowo ubranych w proste biało-złote ornaty gotyckie współodprawiających z papieżem biskupów, myślę sobie, że nasze polskie dyskusje o maryjności tak często są małostkowe i tak łatwo ześlizgują się na boczne, nieistotne tereny. Słusznie wspomniał kiedyś, podczas swojego pobytu w Lublinie na KULu, Graham Greene, że dzisiejszemu, przeżartemu sceptycyzmem i skrajnym racjonalizmem człowiekowi trzeba przypominać konkretność i rzeczywistość cudu. Kult maryjny w swej deformacji może oczywiście przybierać różne postaci „ciemnogrodu", aż do bałwochwalstwa i magii włącznie — ale to może być losem każdej spaczonej religijności. W istocie swojej jednak wielkie objawienia maryjne i cudowne uleczenia duchowe i cielesne dokonane za pośrednictwem Maryi, zwłaszcza te w XIX i XX wieku, to wyraźne „palce boże", dotknięcia naszego chorego człowieczeństwa mocą bożą płynącą z najautentyczniejszej pokory i dziecięctwa, nieodłącznych od najwyższego modelu świętości.

Łatwiej człowiekowi ery atomowej przyjąć wielkie wizje teistyczne tłumaczące świat i jego genezę czynnikiem boskim w kosmosie niż uznać jedną rzeczywistą ingerencję nadprzyrodzoną w życie tego oto konkretnego członka rodziny człowieczej! Ale niezdolność do uznania tej konkretności mocy bożej działającej jak piorun i błyskawica w ściśle określonym *hic et nunc* — ta niezdolność jest najcięższą chorobą wygładzonej i wypolerowanej przez cywilizację ludzkości. Dlatego Kościół musi głosić chwałę Matki Chrystusowej i Jej rolę w rozwoju Kościoła czyli Ciała Mistycznego Chrystusa, choćby się to nie podobało, będąc dla jednych głupstwem, a dla innych zgorszeniem. Nie zapominajmy o tym, jak zasadniczą rolę odegrało na przykład objawienie się Matki Bożej w La Salette w życiu i nawróceniu Leona Bloy, a przez niego w całym renesansie współczesnej katolickiej Francji.

Tymczasem Msza św., która się odprawia, jest wielkim triumfem dokonującej się powoli ale stale od wielu, wielu lat odnowy liturgicznej. Ważność orderów, szlifów, złotych haftów i całego zewnętrznego przepychu zanika zupełnie i ulatnia się wobec mocy promieniującej ze współudziału w Ofierze wszystkich obecnych, Ojców Soboru i wiernych zapełniających bazylikę. Odpowiedzi recytowane przez wszystkich i doskonale zgrane rozbrzmiewają o sklepienia jak grzmot; Gloria, Credo, Sanctus, Agnus Dei śpiewa całe zgromadzenie z tekstów rozdawanych przed Mszą św. Ojciec św. głośno odmawia cały Kanon, którego każde słowo słyszy się przez doskonale zainstalowane głośniki. Wspaniale wygląda pocałunek pokoju okrążający stół ofiarny, a potem Komunia św., którą przyjmują wszyscy koncelebrujący z rąk papieża pod dwiema postaciami.

Patrząc, słuchając i uczestnicząc w tym wszystkim wracam myślą do początków akademickiego ruchu liturgicznego u nas w Polsce, temu lat prawie czterdzieści. Z wielką czułością myślę o tej pierwszej gromadce we Lwowie, z której wielu zeszło już z tego świata. Wtedy marzyliśmy tylko o tym, aby liturgia mszalna mogła choć w części wyglądać tak jak ta dzisiejsza Ofiara eucharystyczna u św. Piotra. Brano nas w tych „początkach" za dziwaków i „pięknoduchów" religijnych i telerowano tylko odprawiane „na zasadzie wyjątku" akademickie Msze recytowane; na jednym zaś z kongresów Pax Romana, gdy na Mszy odprawianej dla nas w Rzymie przez Piusa XI zaczęliśmy recytować, natychmiast dano nam znak, że mamy się uciszyć. Oto wielki, siedmiomilowy krok został naprawdę dokonany i nie ma już na szczęście możliwości odwrotu, tylko staje przed nami wszystkimi ogromny trud mądrego, dostosowanego do terenu i systematycznego urzeczywistniania osiągnięć liturgicznych zdobytych na Soborze.

Bezpośrednio po Komunii koncelebrujących następuje Komunia wiernych; grono audytorskie ma Ją otrzymać z rąk Ojca św. Zbliżamy się wszyscy kolejno do małych balasek ustawionych u stóp konfesji. Klęka nas po cztery osoby i papież rozdaje Komunię św. w postaci dużych kawałków połamanej, wielkiej, konsekrowanej podczas dzisiejszej mszy św. Hostii. Jest to prawdziwe „łamanie Chleba", bo cząstki Hostii są czasem tak duże, że nie mieszczą się w otwartych ustach przyjmującego i Ojciec św. raz jeszcze łamie je tuż przy ustach komunikującego. I znów: „Jeden Pan, jedna wiara, jeden chrzest" (Ef 4 5), ale także jeden Chleb i jedno Ciało; potęga tej jedności wykraczającej hen, daleko, poza politykę i ideologię jest wprost nie do wyrażenia.

Po Mszy św. długa, uroczysta i nużąca publiczna, końcowa kongregacja soborowa. Papież zasiada teraz na tronie twarzą do zgro-

madzenia; widzę go doskonale i z bliska. Jest bardzo zmęczony; ściera pot z czoła, gdy zdejmują mu z głowy infułę, a w długich chwilach czekania na wyniki głosowań i podczas głosowania widać, jak odmawia w skupieniu różaniec. — Trzy razy ożywia się cała aula, gdy Ojciec św. uroczyście ogłasza i zatwierdza przyjęte przez Sobór konstytucje dogmatyczne o Kościele, o Kościołach wschodnich i o ekumenizmie; ta ostatnia konstytucja przyjęta została najwyższą falą oklasków.

W długim końcowym przemówieniu papieskim raduje szereg myśli wypowiedzianych, a zwłaszcza mocno zaakcentowana konieczność reformy kurii i teologiczny wywód, głęboko uzasadniający miejsce Matki Bożej w Kościele i Jej rolę jako Matki Ciała Mistycznego. Papież ogłasza, że będzie jeszcze jedna Sesja soborowa, ale dokładnie podkreśla, że będzie to Sesja ostatnia.

Gdy kongregacja dobiegła końca i gdy opuściliśmy bazylikę św. Piotra, wstępujemy raz jeszcze do „Stampy", Biura prasowego, gdzie zawsze można było spotkać rodaków i choć parę słów z nimi zamienić. Radość z tych spotkań duża, ale czas tak był wypełniony, że nigdy nie mogłem sobie z przyjaciółmi z Polski dłużej porozmawiać. Z Jackiem Woźniakowskim uściskaliśmy się tylko mocno, ale zupełnie nie było sposobności do odbycia jakiejś gruntowniejszej rozmówki; obiecywaliśmy sobie rozmowę z Haliną Bortnowską, ale niestety nic z tego ostatecznie nie wyszło.

22. XI.

Sesja już zakończona; kiedy będzie następna i ostatnia? — Na razie czuję zmęczenie po napięciu nerwowym i po pracach tych ostatnich dziesięciu dni. Nie mamy już sił, aby pójść do Santa Maria Maggiore i wziąć udział we wielkiej uroczystości publicznego, już poza-soborowego ogłoszenia Najświętszej Maryi Panny Matką Kościoła.

W południe idziemy do pięknie położonego na Monte Verde parku w jednej z will, dziś nie będącej już własnością prywatną. Uderza ilość bijących małych, dyskretnych wodotrysków, intensywny kolor zieleni zdumiewający nas w tej porze roku, wspaniałe cisy, dęby i ogromne, dorodne palmy. Oparci o murek oglądamy w ciepłym słońcu i przy podmuchach chłodnego wiatru jeden z najpiękniejszych widoków na Rzym, widok bardzo zresztą podobny do panoramy z Giannicolo, sławionej już przez starożytnych i uważanej wówczas za najpiękniejszy widok na Wieczne Miasto. — Wrażeń i przeżyć jest zbyt wiele. Trzeba trochę zwolnić tempo i nabrać spokojniejszego dystansu do wszystkiego, co zapełniało po brzegi ten krótki pobyt.

Andrzej Ruszkowski zaprasza nas na film Pasoliniego „Ewangelia według św. Mateusza". Film pod względem artystycznym jest chyba naprawdę wielkim wydarzeniem. Inna rzecz, że aktor grający rolę Chrystusa rozumie zapewne tylko część treści zawartej w Dobrej Nowinie i dlatego postać jego jest chwilami dla wierzącego drażniąca, choć uznać trzeba za bardzo pozytywne wszystkie wysiłki zmierzające do oczyszczenia postaci Jezusa ze zbyt rozpowszechnionej słodkawej i wyobcowanej z konkretu historycznego interpretacji. Pasolini jest niewątpliwie wielkim artystą i pierwsza część filmu, aż do powołania apostołów włącznie jest arcydziełem najwyższej klasy; niezapomniana jest partia o Trzech Mędrcach, a postaci Anioła, młodziutkiej Matki Bożej, św. Józefa, trzech Mędrców zlewają się w jakiś do głębi przejmujący obraz — wraz z towarzyszącym tym scenom akompaniamentem muzycznym, łączącym Bacha, Mozarta i motywy archaicznej muzyki religijnej ze współczesnymi, najpiękniejszymi „spiritualsami". W drugiej części filmu wrażenie zachwytu i uniesienia wyraźnie słabnie, a chwilami odczuwa się nawet jakiś lekki niesmak.

23. XI.

W samo południe, w gorącym słońcu, które jeszcze opala, spotykamy się z Jerzym Zawieyskim w dobrze znanym i gęsto odwiedzanym przez „sfery soborowe" „Caffé San Pietro", niedaleko Biura prasowego. Jakże miło móc wreszcie choć chwilę spokojnie, dogłębnie, naprawdę po przyjacielsku porozmawiać; za chwilę dosiadają się do nas Markiewicz i Zabłocki. Dzielimy się wrażeniami; wkrótce wszyscy się rozjedziemy; trzej nasi towarzysze do kraju, my do Francji.

Wieczór po raz drugi spotkanie z państwem Gregory; tym razem u nich w domu, w ślicznym ich mieszkaniu, w nowo wybudowanej dzielnicy, niedaleko Monte Mario. Wspólny posiłek wieczorny jest nie tylko miły i uroczy, ale dla mnie osobiście także ważny, bo jesteśmy tu razem z profesorem Bruno Nardi, jednym z największych współczesnych uczonych humanistów. Cieszę się bardzo, że dane mi jest poznać wreszcie tego wielkiego erudytę, znakomitego znawcę awerroizmu, późnej filozofii średniowiecznej i twórczości Dantego od strony jej tła doktrynalnego. Znają dobrze profesora Nardiego polscy uczestnicy tegorocznego Kongresu Filozofii Średniowiecznej w La Mendola i odbytych tam rozmów między polskimi i włoskimi mediewistami, którym on właśnie przewodniczył; niestety, nie było mi dane uczestniczyć w tych tak ważnych i ciekawych spotkaniach. Teraz natomiast cieszę się bardzo z tego pierwszego kontaktu; uderza ogrom wiedzy, a przy tym skromność niemal że dziecięca i pewien sceptycyzm filozoficzny rzu-

cający swoisty cień na samą koncepcję filozofii i jej historii. Cień ten pada również na twórczość historyczno-filozoficzną jego uczniów. Nardi cieszy się szczerze i młodzieńczo, że akurat w dzień jego osiemdziesiątych urodzin otrzymał tej wiosny tytuł doktora *honoris causa* Uniwersytetu Oksfordzkiego.

Późnym wieczorem odwozi nas do domu swoim wozem, pędząc zawrotnie po pustych serpentynach wzgórz rzymskich i podrzymskich, prof. Riccardo Picchio, mający katedrę filologii słowiańskiej na Uniwersytecie Rzymskim. Zna on dobrze Polskę i doskonale mówi po polsku; wkrótce wybiera się znów do Warszawy. Prof. Picchio znał Warszawę w r. 1946 — i dlatego z takim zapałem i z taką niekłamaną miłością i radością mówi o tym wszystkim, co od tej pory u nas się zbudowało i utrwaliło jako autentyczne dobro kulturalne.

24. XI.

Wczesnym rankiem spotykamy się z Anną Morawską, Jerzym Zawieyskim i Januszem Zabłockim na Mszy św. odprawionej przez ks. Prymasa w Instytucie Polskim na via Pietro Cavallini. Po Mszy krótkie pożegnanie z ks. Kardynałem; widać, że Sesja soborowa bardzo go zmęczyła, bo wymaga ona od każdego, a w szczególności od kogoś zajmującego takie stanowisko jak ks. Prymas, ogromnego nakładu wszystkich sił i niewątpliwie ciągłego napięcia całej osobowości. Tym bardziej podziwiam jego ojcowską dobroć i troskę o nasze zdrowia i o sprawy naszej egzystencji. Żegnamy się oboje, dziękując za całą doznaną życzliwość i opiekę i prosząc o błogosławieństwo.

Żegnamy się też z Jerzym i z Panem Januszem. Potem jeszcze krótka, ale jakże dobra, istotna i ważna rozmowa z Panią Morawską, podczas której dotykamy zagadnień bardzo chyba kluczowych związanych z Soborem; doskonale porozumieliśmy się i zrozumieli w wielu punktach.

25. XI.

Reszta wczorajszego dnia i dzisiejsze przedpołudnie to już przygotowania przed wyjazdem z Rzymu. Wróciwszy wczesnym popołudniem do domu, zastajemy wiadomość, że mamy bilety wstępu na ogólną audiencję, udzielaną przez Ojca św. co tydzień, tym razem w bazylice św. Piotra. Godzinę przed audiencją zaczyna być już w kościele pełno; miejsca mamy jednak bardzo dobre i Ojca św. będziemy mogli widzieć i słyszeć doskonale.

Nie można oczywiście porównać tej tłumnej i zbiorowej audiencji z tą, której udzielił papież gronu audytorskiemu lub z niezapomnianą sobotnią uroczystością zamknięcia trzeciej Sesji. Ojciec św. błogosławi kilka par nowożeńców, przemawia w kilku językach

do różnych grup pielgrzymów obecnych w bazylice, wreszcie udziela wszystkim swego apostolskiego błogosławieństwa. Wydaje mi się jednak — sięgając do wspomnień z poprzednich, przed- i po-wojennych bytności u św. Piotra — że całość tego spotkania audiencyjnego (niestety nigdy nie miałem szczęścia widzieć Jana XXIII!) jest obecnie o wiele prostsza. Papież przemawiając porusza takie rzeczy, które mogą się stać prawdziwym pokarmem duchowym i fermentem dla tych, którzy go słuchają. Tym razem, nawiązując do rozwijającego się dzieła Soboru, podkreślał Paweł VI we wszystkich swoich przemówieniach, że Kościół to nie muzeum starożytności, lecz żywy i wciąż rozwijający się organizm mistycznego Ciała Chrystusowego. Widać było, że Ojcu św. zależy ponad wszystko, aby *aggiornamento* soborowe objęło rzeczywiście cały Kościół, a nie tylko hierarchię i jakieś wybrane jednostki.

26. XI.

W Rzymie zaczynamy się już czuć naprawdę w domu; trzeba jednak wyjeżdżać. W południe opuszczamy gościnne progi Polskiego Hospicjum maltańskiego — i dwie nasze kuzynki z Polski odprowadzają nas z całą serdecznością i uczynnością na dworzec. Za chwilę odjeżdżamy z Rzymu i mkniemy bardzo szybko i wyraźnie na północ, pozostawiając za sobą Wieczne Miasto i to afrykańskie ciepło, które dochodzi tu poprzez filtr Morza Śródziemnego z południa. Wkrótce robi się ciemno i tylko blaski i gra kolorowych świateł pozwala nam co chwila podglądać piękno wybrzeża śródziemnomorskiego i jego portów. Tak dojeżdżamy do Genui.

Przedziały drugiej klasy zamieniają się w miejsca sypialne; po sześć osób w każdym przedziale. Wczesnym rankiem staję w oknie i nie mam żadnych wątpliwości, że jesteśmy już we Francji. Wygląd krajobrazu i domów jest niesłychanie charakterystyczny. Lasy jak na starych gobelinach; wiązy i platany, po których konarach obficie wije się zielony bluszcz, a w koronach bezlistnych drzew mnóstwo pęków jemioły. Potężne podmurowania z obu stron toru i coraz gęściejsze, wyższe i większe domy mieszkalne wskazują na bliskość Paryża.

Za chwilę pociąg zwalnia zdecydowanie i wolniutko, ledwo się posuwając zajeżdżamy na Dworzec Lyoński. Radość spotkania się po kilku latach z naszymi dziećmi i z ich dziećmi (młodszą naszą wnuczkę widzę po raz pierwszy!) jest mocnym akordem kończącym wielki, choć krótki w czasie epizod rzymski, a rozpoczynającym nowy, paryski okres studiów.

Stefan Swieżawski

JACEK WOŹNIAKOWSKI

DWA OPOWIADANIA INDYJSKIE

1. OPOWIADANIE SIOSTRY W ZIELONYM SARI

ZACZĘŁYŚMY pracować w tamtych slumsach w pięćdziesiątym piątym. Przez kilka pierwszych lat szło jak z kamienia, nie sposób było ludzi rozruszać, a przecież o to głównie chodzi. O to, żeby się nauczyli sami sobie pomagać. Przekonałyśmy się wreszcie, że skład społeczny tej dzielnicy jest zbyt różnorodny: część to byli robotnicy fabryczni, którzy mieli już jakieś zalążki organizacji i korzystali z jakichś form akcji społecznej, druga część to była ludność przelotna, zmieniająca się ciągle zbieranina, może najnędzniejsza, ale też najtrudniej uchwytna. Trzecią część stanowili garncarze. Pan wie, że to nie tylko zawód, to odrębna kasta. Bardzo trudno wyjść z kasty: nawet jeśli który z młodszych nauczy się ciesielki czy ślusarstwa — dopóki mieszką w tej społeczności, dopóty należy do garncarzy.

Więc postanowiłyśmy skoncentrować się na garncarzach, było ich z górą pięć tysięcy, około siedmiuset rodzin. Naturalnie — te rodziny są bardzo liczne, bo składa się na nie kilka pokoleń: rodzice, dzieci, wnuki... Nawet żonaci synowie zostają często przy ojcu i matce.

Pracujemy wyłącznie z garncarzami od roku 1959. Ich osiedle nazywa się Kumbharwada. Wszyscy przybyli tu ze wsi, ich szałasy stoją w kilku długich, ciasnych rzędach, każdy rząd z innej wsi. Jest wodociąg, jeden kran z wodą wypada na sto rodzin. Oczywiście mowy nie ma o żadnej kanalizacji, nawet o najzwyklejszych dołach kloacznych. Zresztą widział pan chyba takie slumsy?

*

Widziałem. Nie sposób nie widzieć ich, przejeżdżając przez Bombaj. Z okien pociągu, biegnącego długie kwadranse przez przedmieścia, oglądam szałasiki przyklejone do murów, natłoczone w podwórzach, skupione koło jakichś składów, rozkopów, śmietni-

ków. Z okien samochodu, kiedy jechać szosą biegnącą po wielokilometrowej grobli wśród solanek, bagien i skalnych wybrzuszeń, skąpo zarośniętych trawą i wysokimi miotłami palm, widać tuż przy drodze szeregi kleci z patyków, liści, blaszanek, przed nimi w kurzu dzieci, rojowisko takichże kleci oblazło jałowy pagór („w tym *shanty town* na zboczu specjalizują się w pędzeniu bimbru", mówi kierowca), dalej znów płasko, ogrodzenie, trawnik, schludny, biały, nowoczesny budynek fabryczny, pod oknami pokojów biurowych rzędy skrzynek klimatyzacyjnych, znowu trawnik i ogrodzenie, dalej polśniewają bagienne kałuże, dokoła nich znowu klecie, zrywają się czaple, i znowu grunt widocznie bardziej suchy, długie, gęste rzędy identycznych bloków nowego, państwowego osiedla mieszkaniowego. Wyszła niedawno ustawa, że kto buduje fabrykę ma obowiązek jakiś procent inwestycji obrócić na budownictwo mieszkaniowe dla pracowników. Jak dotychczas ponoć mało kto się do niej stosuje, ale związki zawodowe, kierowane przez opozycję socjalistyczną, zaczynają powoli dochodzić do głosu, domagać się praw.

*

— Najbardziej palące były kwestie zdrowia: zaczęłyśmy od darmowej przychodni lekarskiej, raz w tygodniu pracowały tam lekarka i pielęgniarka. Uzyskałyśmy regularną dostawę mleka od jednej z instytucji katolickich. Potem przekonałyśmy miasto, że trzeba zbudować drogę od szosy do tych slumsów. Zajęłyśmy się dziećmi, które nie miały jak i gdzie się uczyć. Ale to wszystko był tylko wstęp: chodziło nam o to, żeby garncarze sami zaczęli zajmować się swoim losem.

Oni pracują strasznie ciężko, w sposób najbardziej pierwotny, całymi rodzinami: dzieci od maleńkości umieją zbierać odpowiednią glinę. Widział pan, jakie tanie są garnki, ale na szczęście się tłuką, więc przynajmniej odbiorców nie braknie. Wielkim zagadnieniem jest jednak paliwo: na ogół wypalają ceramikę nad ogniem z odpadków bawełny, pełno tego w przędzalniach dokoła, ale nie potrafią kupować odpadków u źródła, tylko u pośredników, którzy zdzierają z nich ostatnią skórę.

Początkiem organizacji była budowa Ośrodka, Welfare Centre. Udało się nam przekonać ich do tej roboty, zrobili zbiórkę (uciułali tysiąc rupii), wydobyli darmowy materiał od kilku wielkich przedsiębiorstw, sami wzięli się do budowania i po kilku miesiącach stanął całkiem przyzwoity barak. Tak byli zeń dumni, że na inaugurację zaprosili burmistrza Bombaju i ceremonia odbyła się z wielką paradą w roku 1960, w dniu święta narodowego. Dzięki

powstaniu tego Ośrodka udało się nam dostać od Rady Opieki Społecznej 25 tysięcy rupii, płatnych ratami w ciągu trzech lat. To była wielka chwila! Wszystko zaczęło się rozkręcać, w Ośrodku uruchomiono przedszkole, kursy rzemiosł dla kobiet, przychodnia mogła już funkcjonować — także dzięki bezinteresownej pomocy lekarzy — trzy razy tygodniowo. Użytkownicy bardzo zresztą dbali o to, żeby płacić jakieś minimum za korzystanie z tych usług; to ludzie pełni godności i jeśli tylko mogą, chcą pokrywać bodaj część kosztów.

A jednak coś jeszcze nie grało, komitet, który składał się z ludzi młodych, najbardziej — jak się zdawało — rzutkich, funkcjonował dosyć leniwie. Okazało się, że nie umiałyśmy trafić do prawdziwych przywódców opinii: odkryłyśmy ich dopiero w czasie epidemii ospy.

*

Ileż też lat może mieć zakonnica, która mi to wszystko opowiada? Oczy błyszczą wesoło, ciemna twarz wygląda dziewczęco, można by ją — w tym zielonym sari — wziąć za osobę, która niewiele jeszcze zdążyła widzieć i przeżyć. Ale spokojny zapał tego opowiadania, precyzja obserwacji, dokładność danych, skromność i jasność wniosków, to wszystko świadczy zarówno o solidnym przygotowaniu socjologicznym jak i o latach pracy, pracy w niezmiernie ciężkich warunkach: za oknami pokoju, gdzie siedzimy, drży upał, a to przecież zima, okres błogosławiony. Trzeba sobie wyobrazić monsun, potoki deszczu przez sto dni i zarazem parowanie jak w cieplarni, gnijące śmietniki, wyziewy bagienne, gigantyczne odległości tego miasta, brak wody w slumsach, brak światła, brak żywności, gęstość zaludnienia, ciągłe uczucie ścisku, tłoku, nieprzeliczoność tej nędzy.

Nirmala Niketan — dom, gdzie toczy się nasza rozmowa — należy do zgromadzenia Córek Serca Maryi. Zakon ten powstał we Francji w roku 1790. Jego główne ośrodki szkoleniowe mieszczą się tam nadal, ale domy rozsiane są po całym świecie. Siostry nie noszą stroju zakonnego. Podstawowe ich zadanie, to „wszelkie rodzaje prac apostolskich, zależnie od miejscowych potrzeb".

W Indiach Córki Serca Maryi (Hinduski) założyły w roku 1955 Institute of Social Service. Jego motto, wypisane w języku hindi nad kwiatem lotosu, znaczy: „Najwyższym prawem miłości jest służba". Instytut działa jak dotychczas w Bombaju, Ernakulam, Mangalore, Goa i Madrasie, prowadząc przede wszystkim Szkoły Pracy Społecznej, Szkoły Gospodarstwa Domowego, kursy rzemiosł, internaty dla studentek, ośrodki usług dla rodzin, przed-

szkoła i na koniec owe Welfare Centres, takie właśnie jak wśród garncarzy.

School of Social Work w bombajskim Nirmala Niketan powstała w roku 1955, od roku 1959 przyjmuje tylko kobiety z wyższym wykształceniem, co najmniej dwudziestoletnie. Selekcja jest surowa, zarówno na wstępie jak i podczas nauki. Szkoła przyjmuje rocznie około trzydziestu studentek, ma dziesięciu wykładowców obojga płci, świeckich i duchownych, wszyscy są po wyższych, specjalnych studiach (na ogół amerykańskich); wykładają w szkole gościnnie również liczni specjaliści. Ani nauczyciele, ani studentki nie są wyłącznie katolikami, zdaje mi się nawet, że — wśród studentek w każdym razie — katoliczki są w małej mniejszości, ale tego nie sposób wyrachować z prospektów i sprawozdań szkoły, bo po prostu nie istnieje w nich *explicite* czy *implicite* rubryka „wyznanie", tylko w kosztach internatowego utrzymania widzę działy „kuchnia jarska" i „kuchnia niejarska". Nie wiem też, kto w spisie wykładowców i kierowników szkoły jest zakonnicą, przed nazwiskiem widnieje tylko „Mr.", „Mrs." lub „Miss". W jednym wypadku „Fr." (ksiądz). To jest chyba zasada dla wszystkich indyjskich katolickich szkół specjalnych: jest ich razem 150, wszędzie bodaj uczniowie katoliccy są w mniejszości, ale o tym się nie myśli, nie ma w ogóle problemu podziałów wyznaniowych.

Studia w School of Social Work trwają trzy lata. Połowa tego czasu poświęcona jest nauce, druga połowa pracy w terenie. Działalność w osiedlu Kumbharwada, to właśnie fragment pracy terenowej tej szkoły, której motto stanowi s ł u ż b a.



— Kiedy wśród garncarzy wybuchła ospa, zaczęłyśmy przekonywać ich ze wszystkich sił, żeby się poddali szczepieniu. Gdzie tam. Uznali, że zaraza zesłana została przez zagniewaną boginię, Moti Devi i że nie wolno rzucać bogini kłód pod nogi, bo rozsierdzi się jeszcze bardziej. Trzeba ją przebłagać ofiarami. Zaczęła się zbiórka na ofiary, od szałasu do szałasu. Zauważyłyśmy wówczas, że kwestorami są ludzie, którzy nie należą do naszego Komitetu, ale cieszą się wielkim posłuchem. Każdy szereg kleci miał swego kwestora. Po nitce do kłębka doszłyśmy wreszcie do tego, że to są prawdziwi przywódcy opinii: nigdy dotychczas nie ujawnili się, byli chyba obrażeni, żeśmy same nie wykryły ich znaczenia. Nazywają się Patelami, są członkami Gnati Panczajat, czyli jakby rady kastowej. Ich funkcja jest dziedziczna. Niczym nie różnią się od otoczenia. Są nawet mniej wykształceni i rzutcy, niż członkowie Komitetu, a jednak reakcje zbiorowości od nich przede wszy-

stkim zależą. Zebrali sporo pieniędzy, kupili żywność, zgromadzili ją w jednym miejscu, zleciały się muchy i epidemia naturalnie wzrosła — umierało po kilka osób dziennie. Przyjechała karetka z lekarstwami, nasza uczennica zaczęła błagać, żeby ktoś zaszczepił się przynajmniej na próbę, ale postawa tłumu stała się wręcz wroga — nareszcie ktoś krzyknął, żeby ona sama pokazała, jak wygląda szczepienie. Była wówczas chora i doktór powiedział jej wręcz, że szczepienie jest przeciwwskazane, ale co było robić. Kiedy się zaszczepiła, wystąpił nagle jeden z Pateli, człowiek starszy, podszedł bez słowa do lekarza i przyjął szczepienie. Bariery pękły. Pierwsze rzuciły się kobiety.

Kiedy zaraza wygasła, wyciągnęłyśmy wniosek oczywisty: zreformowałyśmy Komitet, włączając doń Pateli. Różne akcje nareszcie ruszyły z miejsca. W następnym roku udało się przeprowadzić szczepienie przeciwgruźlicze bez żadnego nacisku (ta społeczność jest przeżarta gruźlicą).

Powstał Klub Matek, bardzo aktywny, w którym — przy pomocy filmów i innych pokazów — prowadzi się kursy gospodarstwa domowego (chodzi o sensowniejsze wykorzystanie minimalnych zasobów żywności), higieny, opieki nad dzieckiem. Niektóre odczyty i pokazy przeprowadzali specjaliści z bombajskich szpitali, a za tym szło nieraz i bezpłatne leczenie.

Następny Komitet — już z wyborów — postanowił rozwinąć działalność propagandową i zaczął od wystawy w Ośrodku. Członkowie Komitetu sami wykonali wszystkie plansze — specjalny nacisk kładąc na przyszłe projekty — i sami objaśniali je zwiedzającym.

Wobec faktu, że społeczność garncarzy zrobiła sporo, by pomóc samej sobie, Rada Opieki Społecznej przydzieliła znowu 20 tysięcy rupii na dalsze trzy lata. Ta suma stała się dodatkowym bodźcem, i teraz dwie sprawy stoją na pierwszym planie.

Po pierwsze chodzi o całkowite usamodzielnienie się Ośrodka. My się wówczas wycofamy a garncarze będą już sami administrować swym Welfare Centre — w tym roku zamierzamy zorganizować dla nich odpowiednie kursy. Mamy nadzieję, że kiedy się zaprawią do samorządu, potrafią już dać sobie radę z taką choćby sprawą, jak zakup owych odpadków bawełny bez udziału pośredników.

Druga sprawa, to oczywiście mieszkania. Miasto przydzieliło im na przedmieściach kawał gruntu, ale to moczar, i trzeba włożyć masę pracy w jego osuszenie. Garncarze zdobyli architekta, który planuje dla nich osiedle mieszkaniowe i dojazdy do tego osiedla. Od ośmiu lat Patele zbierają fundusz mieszkaniowy. Mają już przeszło sto tysięcy rupii, to jednak wciąż o wiele za mało, niech

pan pomyśli, że jeden dom dwurodzinny kosztuje dziesięć tysięcy. Ale chyba garncarze dopną swego: twardo obstają przy koncepcji zbiorowych przenosin do nowego osiedla, razem z tymi, którzy nic nie wpłacili na fundusz. Od trzech lat trwają dyskusje garncarzy z miastem, zwłaszcza na temat drenów, wody i prądu. Wyłaniają się co chwila nieprzewidziane trudności. Na przykład miasto było skłonne pomóc przy budowie pod warunkiem, że duży piec garncarski wypadałby na pewną ilość bloków mieszkalnych. Tymczasem garncarze zrobili próbę i pokazało się, że ich glina pęka przy wyższych temperaturach, muszą zatem wypalać ją w malutkich piecach, jak dotychczas. Ten problem bardzo trudno rozwiązać w osiedlu, zwłaszcza że nie wiadomo, jak odprowadzać dym z tych małych pieców — wśród murowanych domów przewiew będzie jeszcze gorszy, niż wśród szałasów.

Ale garncarze są pewni, że przezwyciężą te przeszkody. Tak się rozpędzili, że teraz nie dadzą się już zniechęcić. Przy tym coraz bardziej się kształcą. Czy może pan sobie wyobrazić, jakie święto było w Kumbharwada — a także w Nirmala Niketan — kiedy pierwszy z nich zdał maturę i zapisał się na uniwersytet?

2. OPOWIADANIE O WYCIECZCE

„Warlisi rodzą się w długach i umierają w długach". Jest ich ze czterysta tysięcy, o kilkaset kilometrów na północ od Bombaju. Byli tu dawno przed najazdem Ariów, antropologicznie należą podobno do pierwotnej grupy australazjatyckiej (wymieszanej oczywiście z kolejnymi falami przybyszów z północy), wyznają animizm. Można jeszcze znaleźć trochę tego typu pradawnych grup, rozrzuconych po Indiach. Nie tknął ich system kastowy, żyją niemal w takich samych luźnych strukturach plemiennych jak dziesiątki tysięcy lat temu. Nie wiem, jak dawno są w długach u hinduskich obszarników, ale sprawa jest prosta: nigdy nie starczy im ziarna na zasiew, bo wszystko zjadają na przednówku — i tego jeszcze mało. Więc pożyczają ziarno od obszarnika, który żąda stu procent lichwy. Oczywiście z tej nędznej gleby i przy marnej uprawie nie sposób oddać dwa razy więcej ziarna niż się pożyczyło, więc długi rosną, przechodzą z ojca na syna, a Warlisi nędznieją. Nie wiele przyszło z tego, że państwo wywłaszczyło obszarników z tej porcji ziemi, na której pracowali dzierżawcy-Warlisi, i nadało im tę ziemię w zamian za minimalne spłaty. Warlisi nic nie rozumieją z tych operacji, nie umieją czytać ani pisać, rat nie płacą (choć byłoby ich nawet stać na to), ziemia hipotecznie przepada, ale tymczasem nadal ją uprawiają, sadzą ryż, oddają procenty od długów, głodują.

Dawno już zjechaliśmy z asfaltu i wyboistą drogą zanurzamy się w kraj Warlisów. Dość rzadko rozrzucone drzewa i krzaki — palmy, akacje, baniany, teaki — spalona trawa, dziwne, na pół tylko zarośnięte, ciemne pagóry dokoła, wyżarte erozją w kształt sterczących ku niebu pięści, paluchów, nochali. Posuwamy się między nimi, po rozległym dnie płaskiej niecki, niby w sawannie, ale wciąż widać bliskość ludzi, wśród drzew kręcą się ścieżynki, majaczą luźne skupiska lepianek o czterospadowych, trzcinowych dachach, wzdłuż drogi wracają z targu ciemnoskóre kobiety, niosą na głowach kosze i dzbany, potem znowu nie ma nikogo, ale czuje się skrzętność dokoła, o ileż bardziej podoba mi się ta okolica niż beznadziejne okolice Adżanty, ruiny miasteczek i wokół nich klecie w kurzu i brudzie, albo wioska w tamtych stronach, bodajże Fardapur: natłoczenie glinianych i drewnianych rozpadających się domków, gdzie mieszka wiejska plutokracja, mahometanie, a wokół na piaszczystych wydmuchach szałasy z chrustu, w których mrowi się proletariat, hindusi. Okolica Warlisów, choć biedna, wydaje się w porównaniu idylliczna, ale czy to nie złudzenie? Może kurzu nie ma tu dlatego, że nie ma dróg, nędznych kramów nie widać dlatego, że nie ma handlu?

Pod rozległym drzewem jakaś większa grupa, z boku samochód. Stajemy. Podchodzą dwie siostry w białych habitach, witają się pogodnie, ale kiedy ktoś z nas wyciąga rękę do *shakehandu*, podnoszą w górę dłonie z nieśmiałym uśmiechem. Warlisi stoją bez ruchu, w porządnym szeregu, milcząc. Mężczyźni i kobiety, starcy, młodzi, dzieci, jest ich może trzydziestka. Jeden podniósł dłonie do twarzy z głupkowatym uśmiechem i trzyma tak przez cały czas, w geście *namasté*, szarawe kikuty. Ale trąd atakuje niekoniecznie ręce, zaczyna rozkładać ciało od jakiegobądź punktu. U jednych widać zniszczenia na twarzy, na nogach, u innych kryją je łachmaniaste szaty. Opodal stół, na nim ampułki, strzykawki. Te dwie włoskie zakonnice pracują w Talasari, przy szpitalu założonym przez hinduskich jezuitów, i w okolicy — w promieniu jakichś dwudziestu kilometrów. Przyjeżdżają raz na tydzień do wiadomego punktu, schodzą się tam do nich trędowaci z okolicznych, nieraz daleko rozrzuconych, trudno dostępnych osiedli. Ba, gdyby tak można z pewnością co tydzień dawać każdemu zastrzyk, i gdyby się zjawiali zaraz po dostrzeżeniu pierwszych oznak, to by się dało rozwój choroby zatrzymać. Ale przychodzą niezbyt regularnie, w porze monsunu mijają nieraz miesiące, nim znowu zgromadzą się pod umówionym drzewem. W kilku punktach pobudowano szopy — dachy na palach — żeby nawet w czasie ulewy

dało się robić zastrzyk. Ale dobrnąć do takiej szopy nie zawsze łatwo.

W Indiach jest może pięć procent trędowatych, może osiem, nie wiadomo. W tej okolicy nie ma ani jednej wsi, gdzieby ich nie było. Nie izoluje się ich. Doświadczenia afrykańskie wykazały, że strach przed izolacją każe nieraz zatajać rozwój choroby. Zresztą w Indiach nie wyganiają trędowatych z wioski, ale jeśliby zbyt długo zostawali poza nią (np. w szpitalu), wódz — czy sołtys — nie chce przyjąć ich z powrotem. Więc po zastrzykach rozprasza się milczący szereg. Każdy wraca do siebie, do wsi, do rodziny.

Kiedy wiele dni później, wieczorem, na którymś dworcu kolejowym wyciągnęła się ku mnie prosząco, spod opończy, ręka o zżartych, posiwiałych palcach, wiedziałem już, co to za choroba.

Jezuici założyli w Talasari — oprócz szpitalika — zawodową szkołę średnią, w której uczy się stu chłopców i trzydzieści z górą dziewcząt. Obok elementarnego wykształcenia do programu należą kursy rolnicze, stolarskie, krawieckie, tkackie... Ojcowie prowadzą też jedenaście szkółek wiejskich, do których uczęszcza pół tysiąca dzieci. Krąg o dwudziestokilometrowym promieniu, zatoczony przez działalność zakonników wokół Talasari, obejmuje jakieś sto tysięcy Warlisów. I tu także obowiązuje zasada: pomóc im dojść do samoświadomości, do samostanowienia.

Wszystkie wejścia do długich, parterowych budynków szkoły prowadzą z dziedzińca: nad pierwszymi drzwiami Paweł VI, nad drugimi Gandhi, nad trzecimi Nehru... Dzieci uczą się, siedząc na klepisku, śpią także na klepisku: w tym klimacie i w ramach tutejszych obyczajów to normalne. Po drugiej stronie dziedzińca, za kaplicą, duma ojców i szczególnie ważny składnik ich działania: wysoki silos. Mijamy pod ścianą płaską klatkę, ktoś głupio podnosi wieko, ogromny pyton rozkręca się momentalnie jak sprężyna, wieko ledwo zdążyło spaść z trzaskiem. „Trzymamy go tu dla nauki dzieci", mówi ksiądz, kryjąc uśmiech w gęstwie czarnej brody. I już biały jego habit ginie w mrokach silosa.

To centralny bastion walki, jaką jezuici wydali piętnaście lat temu obszarnikom — lichwiarzom, ignorancji, głodowaniu. *Grain bank*. Podobne, mniejsze „banki ziarna" Warlisi zaczynają już dość samodzielnie organizować po wsiach. Nauczyli się także prowadzić różnego typu spółdzielnie pożyczkowe. Tym, co przystąpili do banków, nie brak ryżu w porze zasiewów, a procent, jaki w naturze płacą, wraca do nich częściowo w postaci nowych roślin uprawnych, które stopniowo zaczynają się w okolicy przyjmować. Gdybyż tylko można było dostawać nawozy sztuczne na czas i więcej, niż dotychczas! Gdybyż tak bardzo nie brakło fachowych agronomów! Wszystko rozwija się powoli... powoli... Staro-

żytne obyczaje, zmieszane z przesądami i niewiedzą, wkorzenione są niezmiernie głęboko, opory zjawiają się rozmaite (w tej chwili np. księża uwikłani są w proces z jednym z lokalnych właścicieli ziemskich, potentatem na dwudziestu morgach, który mieszka w mieście), ale jednak stopniowo... Gdybyśmy nawet mieli wielkie kapitały inwestycyjne — mówi jeden z ojców — to i tak robotę trzeba by liczyć na jedno, dwa pokolenia. Ale jakie to będzie piękne, kiedy oni własnym wysiłkiem dojdą do ludzkiego poziomu egzystencji!

Tymczasem olbrzymi doprawdy wysiłek daje ta garstka księży i zakonnic. Zwiedzaliśmy wieś, której nie udało się jak dotąd wyrwać z pazurów lichwiarza (właśnie z nim ojcowie się procesują). Chruściane, oblepione gliną chaty stoją luźno, wśród trawy, ściany przy drzwiach wejściowych ozdobione są od góry do dołu pieczęciami zwiniętego kułaka: macza się go w wapnie i odciska raz po razu w równych odstępach: daje to dziwny, asymetryczny ornament. W jednej większej chacie widzę głowicę drewnianego słupa, podtrzymującego okap dachu, rzeźbioną delikatnie, prawie po góralsku. Z mroku wnętrz patrzą ku nam kobiety z dziećmi, błyskają oczy i srebrne naszyjniki, gęsto dzwoniące płaskimi monetami. W tym domu przedwczoraj umarło niemowlę — mówi ksiądz. — Matka nie miała pokarmu. (Przypominam sobie statystyki: śmiertelność dzieci do czwartego roku życia jest w Indiach czterdziestokrotnie większa niż w Europie.)

Jak przeraźliwie chudzi mogą być ludzie starzy. Ale na pajęczych nawet nogach pobrzękują cyzelowane, srebrne bransolety. Chłopi w Indiach nie mają zaufania do banknotów: jeśli nawet zarobią, wolą lokatę w srebrze... Tutaj owe bransolety to jedyny z pewnością kapitał, jedyny zapas. Nigdzie nie widać czegoś, co by przypominało nasze stodoły, brogi, spichrze. Wchodzimy do jednej z chat. Absolutnie gołe klepisko. Gdzie gotujecie? pytam. Tu — odpowiada gospodarz i pokazuje nieskazitelnie czysty środek podłogi.

Trawa nawet jakby niezdeptana wokół tych chat, jakby mieszkańcy dopiero co przyszli i nie znajdując nic do jedzenia, odpoczywali tylko przed dalszą drogą.

Nie zdołałem po południu zwiedzić drugiej wsi, w której funkcjonuje już *grain bank*. Moi towarzysze mówili, że kontrast jest niezwykły: niby taka sama wieś a przecie pełna życia, schludnie w całości zagospodarowana, jakby bardziej zamieszkała, „bardziej ludzka" opowiadał mi później ktoś. Nie zdołałem także zostać na Mszy, musiałem wcześniej wracać do Bombaju, razem z kolegą, który spieszył się na wieczorny samolot, więc ojcowie zaproponowali, że podrzucą nas jeepem do najbliższej stacji. Nazywała się ta

miejscowość Umbargaon (chodziłem po Umbargaonie, czekając na pociąg, i dopiero dziś widzę — patrząc na mapę — że leży nad morzem!), odległa była o dobre dwadzieścia kilometrów, droga wyboista, dwa czy trzy razy przejeżdżaliśmy w bród strumienie. Co się tu dzieje w porze monsunu, kiedy te strumienie zamieniają się w rwące rzeki. Jak stąd daleko do świata. Jak wspaniale trzeba być oddanym ludziom tutejszym i modlitwie, żeby spokojnie mówić o jednym, dwóch pokoleniach... Oni tutaj wegetują w takiej nędzy, takim niedożywieniu — powiedział jeden z ojców — że życie i śmierć są dla nich tylko okrutnym koliskiem losu, żadnego celu nie widzą w istnieniu.

Dać Warlisom możność i zdolność ujrzenia celu, dążenia do celu: brązowi ludzie w białych habitach poświęcają temu życie, budując silosy, robiąc zastrzyki, ucząc czytania, pisania, stolarstwa, tkactwa...

Jacek Woźniakowski

HALINA BORTNOWSKA

MIASTO I SOBÓR

GDY jeszcze będąc obecnym ma się stałą świadomość, że trzeba będzie odejść, że już tak niedługo to wszystko, III Sesja Soboru a razem z nią pewien określony fragment życia będzie zamknięty, wtedy wszystkie wrażenia stają się bardziej ostre. Jednocześnie człowiek wyrabia sobie dziwny nawyk powtarzania ich w pamięci: tak jakby się rozwijało film, aby sprawdzić, czy zdjęcia wyszły, czy będzie można pokazać je swoim w domu. Chciałoby się jakoś pomieścić wewnątrz i zabrać ze sobą nie tylko pamięć ludzi, wydarzeń i kształtów ale cały smak, rzeczywistość widoków, spotkań, słów, myśli. Wszystko jest ważne. Samo nawet powietrze.

Wtedy okazuje się, że Paryż jest niebieski i fioletowy, Londyn w tonacji stalorytu a Rzym rudy i żółty. Koloru piasku i cegły — ale obie te barwy są inne niż u nas, są nasycone życiem, intensywne a jednocześnie przygaszone, wytrawione latami. Wszystkie powierzchnie są jakby pokryte rzeźbą — siatką delikatnych pęknięć — i zdają się oddychać.

Także ludzie, oglądani jako statyści wspomnień, ci, którzy stworzyli ich tło, klimat, których głosy słyszymy jako akompaniament niezapomnianych rozmów, decydujących zdań — ci ludzie też wydają się wszyscy nieco podobni do siebie: występują nagle ich cechy wspólne, jawi się pokusa tworzenia stereotypów na własny użytek: Anglicy, Francuzi, Włosi... którzy nie istnieją, bo powinniśmy pamiętać każdego człowieka z osobna. I zachować w sobie nie tylko barwę miasta, w którym się tyle przeżyło, ale całą jego strukturę, plan i rytm, niezliczone miejsca, gdzie w śmiałym, prawie symbolicznym skrócie można zobaczyć, czym ono jest. Jak stało się tym, czym jest: wielką lekcją o człowieku, Kościele i świecie.

*

Na Monte Mario jest cicho i raczej pusto. Tylko kot spaceruje dostojnie po małym placyku otoczonym półkolem odkopanych ruin.

O kilka kroków stąd gładką drogą suną bezszelestnie wielkie samochody — Amerykanie wracają do siebie, do hotelu Hilton, gdzie nie jest ani gorąco, ani zimno i gdzie od podziemi aż po taras na dachu wszystko jest czyste, lśniące i jakby nie tutejsze. Niżej, na sąsiednim wzgórzu, kawałek winnicy, łuk akweduktu, drzewo o parasolowatej koronie. W dole, bardzo daleko, w lekkiej mgle, miasto, rozległe, pełne wspaniałych budowli: kopuły, ruiny, zarysy pałaców. Imponujące ale jednocześnie tak bardzo na ludzką miarę. Stare domy są jak muszle przyrośnięte do podłoża i wypełnione ciałem. Nawet barok tylko z wierzchu opływa i rozwija, rozbudowuje kształty, same w sobie zwyczajne i celowe. Kopuły jak namioty cyrkowe osłaniają wnętrza nie za ogromne: bywają przecież — jeszcze dziś — wypełniane tłumem świętujących. Nawet św. Piotr dziś w sam raz mieści w sobie turystów i Sobór.

*

Jest chłodno i jednocześnie duszno. Cienka jak patyk świeczka zalewa palce stearyną. Przewodnik daleko na przodzie wygłasza dłuższą tyradę, oczywiście po włosku. Turystki przede mną — wszystkie Włoszki i raczej starszawe — pchają się za nim potykając się w ciemności i wymieniając entuzjastyczne i zadziwione komentarze. Zostaję sama daleko z tyłu. Świecę płomykiem w głębokie nisze pustych grobów. Z ciemności występują nagle ślady czyjejś obecności i pamięci sprzed wieków: szczątki rysunków i napisów — znaki, tytuły, imiona — czasem tylko jedna ocalała sylaba, jak niezrozumiały a przecież ludzki okrzyk.

Przewodnik się spieszy — za trzysta czy czterysta lirów nie warto mu się męczyć — prawie biegniemy tymi korytarzami, zaglądając do kaplic, gdzie jeszcze tu i ówdzie coś zalśni kolorem, mijamy niezliczone odgałęzienia chodników, schody prowadzące w górę i w dół.

Wkrótce jesteśmy z powrotem na powierzchni. Asfaltowa ścieżka skręca w mały ogródek pachnący rozgrzaną na słońcu tują i bukszpanem. Z rozwichrzonej palmy sypią się włochate, niejadalne orzeszki. W środku okrągła świątyńka: mauzoleum Konstancji z IV wieku. Tu w niedzielne popołudnia odbywają się eleganckie śluby, podczas których pewnie nikt nie podnosi głowy, aby popatrzeć na świetnie zachowane zielono-szaro-złote mozaiki. Rozgniewani żołnierze popędzają biczami maleńkie koniki, które nie mogą ruszyć z miejsca powstrzymywane bożą siłą, na twarzach ułożonych z kamyczków widać tępe zdziwienie. Niżej fresk: Dobry Pasterz ma już tylko ręce i ułamek policzka, zostało tylko jedno oko o łagodnym spojrzeniu.

Jest całkiem pusto. Pobrawszy ode mnie opłatę za bilet stróż przy wejściu zasnął spokojnie wyciągając chude nogi aż na środek świątyńki. Nie przeszkadzają mu dochodzące z zewnątrz okrzyki chłopców grających w koszykówkę, tuż obok, za wysoką siatką boiska. Wychodzę na placyk i siadam na ławce pod marmurową tablicą z nazwiskami „poległych za wolność Italii". W głębi za boiskiem masyw Kościoła św. Agnieszki, obok dom chyba równie stary, ale po drugiej stronie wąskiej uliczki już nowe bloki, białe, lekkie i śliczne, jakby składały się z samych tarasów i kolorowych na wpół podniesionych żaluzji. Między nimi stacja benzynowa z jaskrawo żółtym szyldem, na którym sześcionogi czarny smok zieje pomarańczowym płomieniem w stronę swego ogona i zaparkowanych wzdłuż ulicy lśniących samochodów. Fundamenty tych domów i podziemne zbiorniki benzyny muszą chyba sięgać katakumb. Może nawet wykorzystano w tym celu niektóre z lepiej zachowanych korytarzy?

*

Jak grzbiet jaszczurki wzgórze podnosi się spomiędzy domów i murów o starożytnych nazwach. Na Gianicolo rosną wesołe drzewa, platany o skórzastych liściach, sypiących się teraz na wysypane białym żwirem alejki parku. Między drzewami na marmurowych słupkach stoją brodate i wąsate popiersia karbonariuszy. Para osiołków ciągnie wózek z reklamą coca-coli. Za 100 lirów dzieciaki mogą się przejechać krzycząc i piszcząc z radości i ze strachu. Jeszcze lepsza zabawa: teatrzyk kukiełkowy. Spod osłoniętego gałganem stołu wydobywają się nieludzkie dźwięki. Pacynki walą się po głowach z drewnianym hałasem wrzeszcząc *aiuto! aiuto!* Zjawia się pacynka-policjant i druga — doktor w białym kitlu. Pacynki dyskutują żywo machając rączkami. Oczywiście nie rozumiem, o co chodzi, ale widzowie, dorośli i dzieci, bardzo się śmieją. Wygląda na to, że w końcu *dramatis personae* idą zgodnie razem na piwo czy raczej karafkę wina. Dyrektor teatrzyku gra marsza z *Aidy* na ustnej harmonijce, piesek zbiera pieniądze do kapelusza. I już nadchodzi nowa gromadka dzieci.

Na krawędzi urwiska, przy parapecie, skąd widać całe Miasto, młodzi chłopcy sprzedają pocztówki i baloniki. Można też przyłożyć oko do lunety: po wrzuceniu pieniążka nagle otworzy się klapka i czyjś taras, jakieś okno ze sznurami bielizny będzie bardzo blisko, można będzie na chwilę zajrzeć w osłonięte murami podwórko-ogród z samotną palmą i agawą w pękniętej donicy. Ale właściwie najprzyjemniej jest po prostu siedzieć na tym parapecie

jedząc winogrona i patrzeć na wzgórza na horyzoncie, gdzie Miasto już się kończy, i za nimi na cienie prawdziwych gór. A potem schodzić wzrokiem niżej i uczyć się Rzymu, odnajdywać znajome już kopuły, zwaliska term, plamy zieleni.

Nie jestem mocna w historii: mój Rzym nie jest tak pełen klasycznych wspomnień, wyraźnych, ostro zarysowanych, jak Rzym Parandowskiego. Nie umiem odróżniać epok z precyzją znawcy i właściwie nie interesują mnie przewodnikowe informacje, o które przecież nie trudno. W gruncie rzeczy wszystko mi jedno, kto i kiedy zbudował względnie zburzył i zrównał z ziemią to czy tamto. Zawsze obchodziła mnie przede wszystkim teraźniejszość i przyszłość. Ale patrząc na Rzym z Gianicolo nie mogę nie przeżywać historyczności tego miejsca i widoku. Jest to przeżycie bardzo bezpośrednie i trudno je zanalizować: może najlepiej będzie je określić jako poczucie głębokości cywilizacji, której dotykam. Ta ziemia jest przerobiona i przetrawiona przez kolejne fale ludzkie — to jest nasz twór, podobny do formacji geologicznej, wielowarstwowy, skomplikowany i jednocześnie naturalny: ma swój kształt, taki właśnie, ponieważ takie jest nasze życie, taki człowiek.

*

Wciąż i wszędzie podkreśla się międzynarodowy, światowy charakter Soboru. I słusznie: to jest jakiś rys bardzo zasadniczy i do pewnego stopnia nowy — choć jednocześnie jest też powrotem do dawnych tradycji, do stanu rzeczy, kiedy między Rzymem a chrześcijańskim okręgiem ziemi panowała chwiejna i delikatna równowaga pełna dialektycznych konfliktów, wypracowana w trudzie dyplomatycznych zabiegów. Sobór Watykański II jest na pewno bardziej ekumeniczny niż Watykański I — niewątpliwie zmierza ku jakiejś formule równowagi ze światem — jeszcze nieustalonej. Niemniej jest to Sobór Kościoła, który przez całe wieki rósł i rozwijał się w kręgu kultury śródziemnomorskiej i sam do niedawna łatwo godził się, aby go nazywano rzymsko-katolickim. Dziś wielu Ojców Soboru uważa to określenie za raczej nieszczęśliwe i prowadzące do nieporozumień. Dojrzewanie Kościoła, jego ewolucja w wieku planetarnej cywilizacji musi prowadzić do daleko idącej deromanizacji — do wyrzeczenia się tego, co rzymskie, na rzecz tego, co powszechne (i w ramach tego procesu także do liczenia się z powszechnym pragnieniem i kultem indywidualności narodowej). Dziś Kościół katolicki wciąż jeszcze jest bardzo rzymski. I dlatego może analogie między Soborem a Miastem, gdzie się on odbywa, są tak żywe i z taką siłą narzucają się wyobraźni.

Ulice rzymskie zmieniają charakter, ale wciąż biegną dawnymi szlakami. Nawyki i tradycje dawnych czasów żyją tak długo, dopóki ludzie coś jeszcze w nich widzą, wyrażają przez nie swoje uczucia, zaspokajają potrzeby choćby w sposób na wpół świadomy. Rzym jest miastem koegzystencji bardzo autentycznej dawności i cywilizacji jutra.

Tutejszy klimat sprzyja życiu. Tylko to trwa, co nadal żyje. Rzymskie zabytki nie są martwe. Nocami jasno oświetlone Koloseum znów jest cyrkiem — tylko że już nie dla obywateli a dla turystów przynoszących dochód. Trudno powiedzieć, ile lat mają domy na Trastevere. Na oko mogłyby to być czynszówki jeszcze z czasów *Quo vadis*. Tyle że doprowadzono elektryczność (z kanalizacją chyba jest gorzej). Ale wszędzie tam mieszkają ludzie — wydaje się, że bardzo dużo ludzi, na każdych schodkach siedzą dzieci i wyrostki, do późnej nocy panuje ruch w wąskich uliczkach i pracuje się w warsztatach, gdzie jeszcze ciągle szewc zgina się nad kopytem a krawiec nawleka igłę siedząc na progu obok kota i klatki ze śpiewającym ptakiem. Ale tuż obok sprzedaje się używane części samochodowe i naprawia skutery, tu wracają po pracy kelnerzy i pomywaczki z hotelu Hilton. I tu także przyjeżdżają wieczorem turyści, aby zjeść prawdziwe spaghetti i posłuchać piosenek śpiewanych przez chłopców, którzy tęsknią do telewizyjnej kariery. W małej kafejce — nie dla turystów, dla swoich — pod sklepionym sufitem sterczy widlasta antena. Pije się kawę i minerale patrząc na niebieskawy ekranik, na którym — dzięki telstarowi — w godzinach wieczornych odbywa się olimpiada. Dostępna dla wszystkich, masowa, demokratyczna i stara jak świat przyjemność kibicowania jest bardzo droga współczesnym Rzymianom.

Dawne pomieszane z nowym — nie starożytność czysta, muzealna, zamrożona lecz ciągłość, z nawyku, z upodobania, z poczucia stylu, z pewnej, nie całkiem świadomej dumy wreszcie — to jest rzymskość.

Na trybunach soborowych odbywa się podobna konfrontacja różnych czasów w najrozmaitszych aspektach. Spotykają się ludzie i instytucje różnych epok. Cała oprawa, obyczaj, pisany i niepisany regulamin Soboru jest *par excellence* tworem i pomnikiem historii, nosi na sobie jej materialne i duchowe ślady. Nic nie jest do końca martwe — za każdym szczegółem ceremoniału, za każdą tradycją stoją ludzie, którym na niej bardzo zależy — właśnie ze względu na ową rzymską ciągłość.

Może nie zawsze ta ciągłość warta jest aż takiego zachodu, nie zawsze jest właściwie rozumiana. Nieraz przychodzi za nią płacić zgorszeniem nie-Rzymian. Zdawanie się na ciągłość, bezkrytyczne

zaufanie do *status quo* bywa rezultatem lenistwa, złudzeń, ciasnego zadowolenia z siebie. Jest ciągłość zewnętrzna, ciągłość form i instytucji i ciągłość wewnętrzna: „duch" i „litera".

Oczywiście nie każdy duch wart jest przetrwania — bywają duchy niesympatyczne — i nie każdy jest na tyle mocny, by mógł przeżyć swoją literę. Zdarza się jednak, że w imię ciągłości troska o literę przewyższa troskę o ducha. I to jest smutne. W Rzymie do dziś pielęgnuje się i odnawia litery, z których duch już dawno wywietrzał. I tego braku się nie zauważa — pustkę wypełniają ludzkie ambicje, przyzwyczajenia, pretensje. Tak na przykład straciły wewnętrzny sens przyjęte w Kościele formy czołobitności, gromadzenie dzieł sztuki i złota jako wyraz hołdu dla majestatu Boga, wspaniałość szat i ceremoniału nabożeństw. To wszystko stanowi jeszcze pewną atrakcję ale coraz bardziej turystyczną a nie religijną. U św. Piotra można i trzeba się modlić — ale człowiek robi to niemal na przekór otoczeniu a nie w zgodzie i harmonii z tym, co dzieje się naokoło.

Przekonanie, że co raz zaistniało w Kościele, to będzie i powinno przetrwać aż do dnia sądu ostatecznego, jest dziwnie powszechne i zakorzenione w świadomości. Nawet ludzie — tak przecież nietrwali w swej przyrodzonej sprawności — nie bardzo godzą się z perspektywą emerytury (choć muszą godzić się ze śmiercią). Ale instytucje wszystkie niemal pretendują nie tylko do nieśmiertelności lecz i do wiecznej młodości: zakony, kongregacje kurialne, dzieła miłosierdzia z rzadka tylko przyznają, że się zestarzały i potrzebują reformy, a prosta możliwość, że może przestały już być w ogóle potrzebne, jest z góry wykluczona. Postawa tego rodzaju była poniekąd naturalna i zrozumiała, gdy świat zmieniał się powoli. Dziś przyśpieszenie historii bardzo poważnie uderza w rzymską ciągłość, ujawnia jej zasadnicze i bardzo poważne niedomaganie.

Gdy historia wreszcie zastępuje pobożną mitologię, widzimy jasno, że niemal wszystko w Kościele ulegało zmianom na przestrzeni wieków — poza samym jądrem Ewangelii i tradycji apostolskiej, poza tym, co jest z prawa Bożego. Nie istnieje w rzeczywistości *status quo* — „przemija postać świata" — i to jest proces nieodwołalny. Konserwatyzm jako zasada ideowa i taktyczna nie może się ostać wobec myślenia historycznego i coraz szerzej dostępnej znajomości faktów. Może to nie przypadek, że Jan XXIII był z wykształcenia właśnie historykiem? Historyk często widzi jaśniej od świadka: bardzo powolne organiczne zmiany łatwo uchodzą uwagi — ich kierunek staje się wyraźny dopiero z pewnej perspektywy, nieraz dalekiej. Dziś świat i ludzie zmieniają się o wiele szybciej — niezależnie od tego, czy świadomie chcą się

zmieniać czy też nie. Sam czas — „miara ruchu" — zdaje się płynąć prędzej. Niemal każdy rok zamyka w sobie kolejne „wydarzenia stulecia". Kościół nie posiada swego własnego czasu — należy przecież do *continuum* historii, która jest powszechna. Nic więc dziwnego, że i w Kościele zmiany stają się dostrzegalne nie tylko dla historyków — że piszą o nich gazety: czasem z pełną aprobatą, a czasem ze zgorszeniem. Na ogół wiąże się te zmiany z faktem Soboru. I słusznie: Sobór odgrywa rolę ogromną. Ale trzeba pamiętać, że nie jest on przyczyną sprawczą tych zmian, lecz raczej ich narzędziem. Obserwując Sobór z bardzo daleka i bardzo z zewnątrz można sobie wyobrażać, że narzuca on ludowi (i papieżowi) takie czy inne wydumane *à priori* idee reformy. Z bliska wyraźnie widać, że chodzi o coś zupełnie innego: Kościół w stanie Soboru jako całość żyje bardziej intensywnie, narastają w nim nowe potrzeby i możliwości. Wzrasta też gotowość przyjęcia nowych metod myślenia i działania. Biskupi uczestnicy Soboru więcej i częściej niż zwykle myślą o Kościele Powszechnym, o teologii i jej problemach — a wreszcie i o świecie jako całości. Uczą się odróżniać trwanie tego, co tylko dawne, od trwania tego, co istotne, przeszłość od wieczności.

Bardzo potrzebna to lekcja wobec perspektywy wielu trudnych doświadczeń ze wszystkich stron. Czy tego chcemy czy nie — Kościół jest i będzie coraz bardziej ogołacany z wygodnej i pozornie bezpiecznej dawności. Jeśli nawet następny Sobór jeszcze będzie zwołany do Rzymu, to będzie to już inne miasto o innych proporcjach: cały dzisiejszy Rzym będzie jego drobnym fragmentem. To, co nowe, będzie narzucać się z wielką siłą. I to dobrze — Sobór bardziej dotykalnie zanurzony w nowoczesności będzie bliżej jej nieraz tragicznych problemów.

To prawda — ale muszę też przyznać, że przynajmniej w drobiazgach rzymska ciągłość i przywiązanie do dawności ma swój urok i niespodziewane dobre strony.

Mały przykład wizualny:

Ktoś oczywiście musi pilnować porządku w bazylice i w państwie watykańskim. Kolorowi Szwajcarzy w mundurach szesnastowiecznych czynią to uprzejmie i z wdziękiem. Podobnie ich pomocnicy — żołnierze w napoleońskich uniformach, żuawi w niedźwiedzich czapach z kitami, jacyś ochmistrze w żabotach z koronek i kolorowych frakach. Natomiast zdecydowanie nonszalanccy i niegrzeczni są tajniacy występujący w ciemnych garniturach i ich dowódca w battledressie *A. D.* 1944, z miną OAS-owca. Nie zawsze, to co najnowsze i najprostsze, jest najlepsze! Stanowczo popieram Szwajcarów — są niegroźni, ich halabardy budzą wesołe bajkowe skojarzenia z *Pierścieniem i różą* Thacke-

ray'a. Ich maskarada służy *ad maiorem Dei gloriam*, jest pożyteczna: dzięki niej łatwiej traktować instytucjonalne konieczności i splendory z właściwym przymrużeniem oka.

O wiele trudniej pogodzić się z całkiem innymi reliktami dziejów, z przedlodowcową fauną i florą w dziedzinie ducha. Myślenie i mówienie w stylu średniowiecznym czy barokowym męczy, drażni a czasem gorszy. Niepokoi zbędny i szkodliwy dystans między językiem Kościoła a językiem świata. Dawne kategorie nie ujmują poprawnie nowej rzeczywistości, do której się je stosuje. Raz po raz powstają impasy w dyskusji niewątpliwie związane z uporczywą tendencją do powracania w utarte szlaki — wcale nie zawsze bezpieczne, bo zbyt ciasne. Nowy ruch wielkomiejski nie mieści się w dawnych wąskich uliczkach. Niewiele pomaga wysiłek i talenty policjantów: raz po raz wściekłe trąbienie klaksonów zdaje się zapowiadać rewolucję: ludzie, którym pilno naprzód, upominają się o swoje prawa.



Trudno dziś myśleć o tym, gdzie odbędzie się następny Sobór. Prawie każde miejsce na ziemi posiada swoje własne, nierozwiązane problemy, które by zaciążyły nad Soborem. Najpiękniejszym chyba symbolem byłaby Jerozolima. Jeśli już marzyć, to czemu nie o tym, co najwspanialsze? Pielgrzymki Pawła VI zachęcają do takich śmiałych marzeń. Bardzo poważna racja przemawia przeciw Rzymowi: tu każdy Sobór musi dźwigać przytłaczający balast watykańskich instytucji i ich tradycji nie zawsze odpowiadających jego duchowi. A także ciężar włoskiej sytuacji i atmosfery politycznej (na skutek okoliczności geograficznych i historycznych serwituty i problemy włoskiego katolicyzmu rzucają cień nieproporcjonalny do ich rzeczywistych rozmiarów). Ale skoro tym razem jesteśmy jeszcze tutaj, w Rzymie, czy nie trzeba sięgnąć po to, co wartościowe, po d o b r y przykład Miasta?

Rzymski *genius loci* to nie tylko upodobanie do intryg w stylu śródziemnomorskim, brutalnych pod pozorami wdzięku i kultury. To nie tylko napięcie, wybuchowy temperament, skłonność do przesady i słodkie dojutrkowanie Południa. Ani — tym bardziej — nasycony sofistyką duch rzymskiego prawa, skupiony na tym co zewnętrzne. Wszystkie te cechy, nader niemiłe, to jeszcze nie cały Rzym. Może nawet nie Rzym prawdziwy, ten który najbardziej powinien się liczyć.

Rzym to nie tylko dotykająca Soboru bezpośrednio bardzo swoista elita duchownych i świeckich eminencji. To także hałaśliwi

i kolorowi zwykli ludzie, „ludek rzymski". To gołubiewowskie określenie wydaje mi się najwłaściwsze, bo nie kojarzy się z bezosobowym tłumem zastygłym w patetycznym geście, lecz raczej przywodzi na myśl mieszkańców „podgrodzia" — robotników i sklepikarzy z Trastevere i Primavalle i tylu innych niereprezentacyjnych dzielnic. Nie wiem, czy są religijni w sposób odpowiadający dzisiejszym czasom, czy nie uprawiają raczej pogaństwa w najrozmaitszych formach, od średniowiecznych przesądów po kult gwiazd telewizji. A jednak to wśród nich można czasem znaleźć coś bardzo pięknego i potrzebnego Soborowi, coś co trudno określić, ale do czego tęsknimy. „Oni są ludzcy w dobrym i złym" — mówi Siostra Augustyna, mała szara Urszulanka, która ze swych osiemdziesięciu lat spędziła wśród nich trzydzieści kilka — „To jest chyba wpływ chrześcijaństwa, katolicyzmu, chociaż bardzo pośredni i odległy, bo wielu prostych ludzi nie ma tu najmniejszego pojęcia o religii. Trójca święta to według nich Bóg Ojciec, Pan Jezus i Madonna".

Co to znaczy ta „ludzkość"? Najbliższa chyba jej wymowy była wystawa i album *Rodzina człowiecza* wzywająca do powszechnego braterstwa, ponieważ wszyscy przychodzimy na świat w ten sam sposób i nasz los w zasadniczych istotnych kształtach jest wspólny: głód i trwoga, cierpienie i śmierć, a między tym wszystkim miłość i czasem modlitwa, zaduma nad światem, twórcza myśl, pragnienie lepszego życia.

Nie poddać się pokusie generalizacji. Myśleć o ludziach, konkretnych ludziach, których naprawdę spotkałam.

A więc niech będzie ten najzwyklejszy Rzymianin, konduktor w pustawym autobusie zajadający spóźnione śwadanie. Uśmiecham się do niego i stary siwy człowiek bez słowa przełamuje na pół swoją pizzę, żeby mnie poczęstować. Dlaczego? Bo chce mieć towarzystwo, które najłatwiej zdobyć tym gestem pełnym prostoty i jakiejś bardzo starożytnej godności. Tu w tym mieście łatwo się przekonać, jak bardzo Jan XXIII był właśnie Włochem, wrośniętym w tradycję i styl swojej ziemi.

Prawdziwy Rzym jest miastem otwartym także w tym sensie, że jest to gościnny dom, z którego gospodarze są dumni i chętnie witają przybyszów. Byłam w Rzymie pielgrzymem co się zowie biednym, więc mogę potwierdzić i zaświadczyć, że ta gościnność nie jest czysto komercjalna. Nie cała jest za pieniądze: zawsze jest jakiś naddatek wynikający z prostej ludzkiej uprzejmości i dobroci. A nawet — i to jest najmilsze — człowiek, który nie jest „turystą" w ścisłym sensie — tzn. przyjechał tu nie dla kosztownej rozrywki, ale po to, żeby tu uczyć się czy pracować

jak my na Soborze, taki człowiek jest traktowany bardziej serdecznie, bez tej domieszki niechętnej pobłażliwości, z jaką tubylcy mówią o sypiących dolarami Amerykanach.

POWOŁANIE DO NIECIERPLIWOŚCI

Porządkując te notatki wciąż staję wobec trudnych decyzji: tyle tematów, tyle wydarzeń, spotkań, pytań.... Cztery grube zeszyty zapisane z dnia na dzień: co z nich wybrać?

Obserwowany z dnia na dzień bieg Soboru nie wydaje się ani chaotyczny, ani też nazbyt uporządkowany. Jest w nim coś organicznego, jakaś prawidłowość, rytm wyraźny choć powolny. Zbyt powolny, by niecierpliwi mogli się z nim pogodzić. Stąd liczne i rozmaicie zorientowane próby przyśpieszenia biegu Soboru.

Są ludzie, których niecierpliwość wynika z faktu, że sama idea Soboru, idea refleksji sięgającej fundamentów, wydaje się im niebezpieczna. Z ich punktu widzenia przedłużanie obrad nie może prowadzić do niczego dobrego, jest szkodliwą stratą czasu i pieniędzy. Im dalej w las, tym więcej drzew i tym więcej okazji, by przykładać siekierę do ich korzeni. Im dłuższy Sobór tym więcej znaków zapytania, tym więcej propozycji zmian coraz bardziej zasadniczych. Tego typu niecierpliwi — czy raczej zniecierpliwieni Soborem — dążą do skracania wszystkiego, co da się skrócić.

Są i inni niecierpliwi. To ludzie, którzy dzięki swojej sytuacji życiowej skłonni są widzieć Sobór z nieco szczególnej perspektywy. Można by ją nazwać — może nie zupełnie ściśle — perspektywą awangardy. Najrozmaitsze czynniki ustawiają człowieka w tej perspektywie, ale skoro to raz nastąpi, cierpliwość staje się trudną cnotą. Nie zawsze dlatego, że nasze własne potrzeby i wymagania są zbyt wielkie czy niezwykłe. Raczej jest tak, że z tych czy innych względów wyraźniej widzimy pewne niewątpliwie narastające potrzeby społeczne, wyraźniej zdajemy sobie sprawę z szerokiego pozakościelnego kontekstu soborowych poczynań. „Awangardowa" perspektywa nie jest bynajmniej wyłączną domeną tzw. „intelektualistów" oderwanych od konkretu, w którym działają duszpasterze i wychowawcy. Zapewne intelektualiści niecierpliwią się najgłośniej i najczęściej ich właśnie słychać — mają na to czas i narzędzia. Ale to nie oni są najbardziej zawiedzeni, gdy Sobór zdaje się cofać wpół drogi. Najgłębszy ból dotyka tych, co nie tylko widzą, ale na własnej skórze czują konsekwencje praktyczne takiej czy innej zwłoki, źle zorientowanego kompromisu, braku odwagi. Ludzie, których życie i praca zależy niemal

wprost od postanowień Soboru: duszpasterze środowisk młodzieżowych i ekumenicznych, misjonarze, księża robotnicy, działacze organizacji międzynarodowych. A także ludzie z bardziej prywatnych powodów tkwiący na pograniczu, dla których tak ważne jest, aby Kościół mógł być jako tako zrozumiany przez stojących z zewnątrz ludzi dobrej woli. Źródłem tej awangardowej niecierpliwości jest fakt, że Sobór nie przynosi odpowiedzi na pytania jakie stawia świat, w którym żyjemy. Albo ta odpowiedź jest zbyt pośrednia, ogólnikowa, mało konkretna. Niektóre z kluczowych dla nas pytań zdają się leżeć na marginesie zainteresowania Soboru. Odkrywa się je dopiero teraz, pod koniec III Sesji, która ma być przedostatnią! Są to przede wszystkim pytania natury etycznej i aksjologicznej, leżące u podstaw XIII Schematu i deklaracji o wolności religijnej.

Gdy wreszcie rozwija się dyskusja nad tymi sprawami, wtedy okazuje się, że 1° nie ma dość czasu, aby naprawdę gruntownie przestudiować i przemyśleć sprawy bardzo trudne o ogromnym znaczeniu dla wszystkich — bo Sobór musi się skończyć tak, jak zaplanowano, 2° pewne zagadnienia z góry, *à priori*, wyłączono z porządku dziennego, 3° rzeczy dla nas oczywiste i w sposób konieczny związane z tym, co czytamy w Ewangelii bynajmniej nie są tak oczywiste dla niektórych biskupów i teologów.

Czy można się gorszyć naszym zgorszeniem? Ono nie jest bez racji, psychologicznie jest usprawiedliwione, choć przynajmniej po części jest też wynikiem nieporozumień (do których nie brakowało okazji: sekret soborowy w swej szczątkowej fazie bardzo się do powstawania nieporozumień przyczynia — wiadomo wszystko, tylko że nie całkiem dokładnie, nie zawsze w porę, tzn. na ogół za późno, i często wiadomo tylko nieoficjalnie, tzn. brak kompetentnych, spokojnych i rzeczowych komentarzy).

Na co zabrakło czasu?

Długo można by tu wyliczać najrozmaitsze problemy związane głównie ze Schematem XIII, ale nie wyłącznie — jako przykład wymienię kwestię wychowania chrześcijańskiego, uprawnień i wzajemnych stosunków różnych czynników zainteresowanych tą sprawą. Dyskusja nad przedstawionymi przez komisję propozycjami była bardzo krótka i pobieżna. A sama Komisja pierwotnie miała zajmować się tylko kwestią szkół. Cała szersza problematyka wychowawcza została zupełnie pominięta. Oczywiście Sobór nie może przekształcić się w akademię pedagogiczną — ale nie to jest potrzebne. Od Encykliki Piusa XI „O chrześcijańskim wychowaniu młodzieży" upłynęło już lat wiele — należałoby posunąć naprzód niektóre poruszone tam zagadnienia, a przynaj-

mniej otworzyć drogę nowym śmielszym refleksjom wykorzystującym cały teologiczny i pastoralny dorobek Soboru.

Druga sprawa niezakończona i wymagająca czasu, to przeredagowanie i przemyślenie na nowo tekstu Schematu XIII w tym, co dotyczy moralnej oceny dzisiejszych konfliktów zbrojnych: obyśmy w tym zagadnieniu doszli do prawdziwego i odważnego rozwiązania a nie zadowolili się z pośpiechu ogólnikami czy miałkim kompromisem, wypowiedzią do przyjęcia dla wszystkich, bo nic nie znaczącą. Nie tylko komisja, ale cały Sobór musi znaleźć czas, dużo czasu, na wysłuchanie ekspertów, na studium, na przygotowanie się do konkretnego wypełniania misji dobrych usług wobec świata jako całości i wobec ludzi, których sumienia ma kształtować. Nie ma ucieczki przed realnymi problemami.

Na pierwszy rzut oka może wydawać się, że taką właśnie ucieczką jest decyzja, aby nie dyskutować w auli problemu środków antykoncepcyjnych. Ewentualne sugestie mogą Ojcowie Soboru przedstawić na piśmie, a nad samym zagadnieniem pracuje papieska a nie soborowa komisja z udziałem ekspertów, także świeckich. Kardynał Suenens zaproponował w auli powołanie nowej komisji o szerszym składzie — nie jest jasne, jaki miałby być jej stosunek do istniejącej komisji papieskiej. Projekt kardynała Suenensa, poparty zresztą oficjalnie i nieoficjalnie przez wielu innych biskupów wydaje się słuszny. Komisja dla tego zagadnienia powinna pracować w ściślejszym związku z Soborem — ale jednocześnie pewne „wyłączenie" tego zagadnienia jest też wskazane. Rzecz na pewno jest trudna i naładowana emocjonalnie. Komisja powinna pracować spokojnie choć intensywnie — tak długo, jak długo trzeba by wypracować rozwiązanie teologicznie poprawne i liczące się z rzeczywistością, z nowymi faktami i zdobyczami wiedzy, z szerszą problematyką ekonomiczną i społeczną i wreszcie z nastawieniem wiernych i duchowieństwa. Jest to praca ogromna i zapewne będzie musiała przeciągnąć się poza Sobór. Nie to jest istotne: chodzi raczej, by komisja pracowała w duchu Soborowym, aby Sobór otworzył jej także drogę, dał pewny i krytycznie przemyślany grunt teologiczny.

Pozostają sprawy nad którymi — zdaniem wielu — Sobór zbyt długo delibruje. Niezależnie od takich czy innych zastrzeżeń i subtelności doktrynalnych wolność religijna jest dla ludzi współczesnych najzupełniej oczywistym i pierwszorzędnym postulatem sumienia. Tak czujemy. Jeśli nawet jest w tym jakiś cień indyferentyzmu, lekceważenia prawdy — to ten cień trzeba usunąć — ale nie kosztem samej zasady. „Nie ma prawdziwej religii z przymusu. To co autentycznie religijne zawsze jest wolne. Wychować do religii to właśnie wychować do wolności, do wyboru zgodnie

z sumieniem, wdrożyć człowieka do życia zgodnie z sumieniem, zgodnie z tym, co uznaje za dobre po krytycznym namyśle, rozumnie, a nie ze strachu czy dlatego że «wszyscy tak robią». Skoro tak, to nie ma podstaw do tego, by odmawiać komukolwiek prawą do publicznego świadczenia o swojej wierze, nawet gdybyśmy ją mieli za fałszywą z tego czy innego punktu widzenia". Wszystkie te twierdzenia dla przeciętnego człowieka nie mają w sobie nic rewolucyjnego — są proste i oczywiste. Nic dziwnego więc, że ten człowiek niepokoi się i gorszy odraczaniem głosowania nad deklaracją o wolności religijnej. Czyż naprawdę trzeba tak długo zastanawiać się nad tym, co dla nas jest w sumieniu oczywiste? Czyżby naprawdę „Kościół był przeciwko wolności"?

Chcielibyśmy prędzej dotrzeć do konkluzji odpowiadających naszym własnym myślom i przekonaniom, przecież wyniesionym z tradycji chrześcijańskiej w swym korzeniu kultury i filozofii. A jednak byłoby źle gdybyśmy bezkrytycznie poddali się niecierpliwości.

Sobór także domaga się wolności i szacunku. Jego własny rytm może być regulowany tylko od wewnątrz — przez udział w dyskusji, przez osobiste i przekonywające świadectwo, które zobowiązuje. Wszelkie formy presji, nawet w imię dobra ogólnego, muszą być wykluczone, bo nie prowadzą do celu. Uciekając się do takiej presji można co najwyżej osiągnąć kompromis w praktyce na ogół bezwartościowy. Istnieje także niebezpieczeństwo, że presja, swego rodzaju moralny czy nie całkiem moralny szantaż, może w sposób trwały naruszyć bardzo cenną wartość, jaką jest zasadnicza wspólnota i wewnętrzny kontakt między grupami różnego typu chrześcijan należących do Kościoła katolickiego. Trzeba zdawać sobie sprawę z ogromnej rozpiętości postaw duchowych i intelektualnych wewnątrz dzisiejszego Kościoła katolickiego, aby widzieć, jakim problemem jest zachowanie jego jedności nie tylko „administracyjnej". Skalę tego zjawiska — wewnętrznej polaryzacji Kościoła — trudno zaobserwować i ocenić na terenie jednego kraju. W perspektywie wyłącznie narodowej można taką czy inną grupę uważać nawet za „obce ciało" wprowadzające niepotrzebne komplikacje. Ale na Soborze widać wyraźnie, że istnieje wiele typów katolicyzmu i że każdy z nich ma prawo — nie tylko prywatne lecz także publiczne — by reprezentować swój punkt widzenia, swoje tradycje, nie narzucając ich innym. I nie odsądzając ich od katolicyzmu dlatego, że są inni.

*

Ce cher Cardinal Ottaviani... — mówi brat Schutz z Taizé. A Jan XXIII powiedział o nim „Ten kardynał ma wiarę dziecka".

Na pewno Ottaviani nie jest — jak go czasem przedstawiają dziennikarze — czymś w rodzaju demona. Kiedy siedzi u boku papieża przypomina raczej smutnego chorego ptaka. Jest odważny i szczery w tym, co mówi w auli.

„Wiara dziecka" — to właśnie jest problem, stale powracający. Mamy być jak dzieci — w prostocie, szczerości naszego zwrotu ku Chrystusowi. Ale wiara dziecinna ma też swoje niepokojące cechy. To właśnie dzieci w najlepszej wierze są tak przywiązane do tego co w ich mniemaniu „było zawsze", do ustalonych formuł, do szczegółów rytuału. Trzeba je dopiero wychować do tolerancji i do rozumnej miłości.

Bardzo pomału dorasta się do wolności — zaczynamy odróżniać *necessaria*, kamienie węgielne chrześcijaństwa od osadu naniesionego przez wieki, od stiukowych ozdób na suficie dziecinnego pokoju, który wydawał się blisko nieba.

Ten proces wyzwalania i oczyszczania jest długi, trudny i nie przebiega wedle jednego wzoru. Zawsze jednak wymaga czegoś w rodzaju nowego nawrócenia. Porzucenie formalizmu, odejście od wierności wobec rytuału w stronę wierności łasce jest na pewno trudnym aktem odwagi i zaufania Bogu. „Wszystko poczytałem sobie za nic, bylebym Chrystusa pozyskał i wierzył w Niego". Wszystko — a więc wszelkie ludzkie nadzieje, starania i środki — których się nie wyrzekam o ile zgodne są z Ewangelią — ale wiem o nich, że są jak naczynia, które Bóg musi napełnić. Bez Niego byłyby tylko popękaną gliną.

Dorastania nie można nikomu narzucić. Można go tylko oczekiwać.

*

Są różne powołania: istnieje też powołanie do niecierpliwości, o której musimy świadczyć. Niecierpliwość jest darem trudnym, niedoskonałym a także przemijającym — jak wiara i nadzieja, które się skończą, kiedy będziemy widzieć jasno. Aby nasza niecierpliwość mogła być owocna, trzeba dopełnienia, bez którego ten stan ducha staje się smutny i groźny. Dlatego prawdziwym błogosławieństwem, radością i szansą świata i Soboru nie jesteśmy my — wzajemnie zniecierpliwieni — ale ludzie, którym największa miłość nie pochodząca stąd daje niekwestionowane prawo i łaskę mówienia i czynienia prawdy z całkowitą prostotą, mocą i dojrzałością Ewangelii. Ci, którzy płaczą, ale już są pocieszeni, Synowie Boży przynoszący pokój na samym dnie utrapienia. Ludzie tacy jak sam papież Jan i arcybiskup Olinde i Recife, Helder

Pessoa Camara. Ludzie, których wiara dziecka oznacza wypełnienie pierwszego i najważniejszego przykazania, przyjmujący z pogodą ryzyko miłości.

*

Ostatnie dni III Sesji były pełne niepokoju i smutku. Wydarzenia następowały jedno po drugim — za szybko, by można było to wszystko od razu przemyśleć, jakoś sobie ustawić w dostatecznie szerokiej i głębokiej perspektywie. Jeszcze dziś trudno o nich pisać, choć wierzę że trzeba. W ogóle bardzo trudno pisać o Soborze. Co robić, by stać się dobrym świadkiem? Może jakiś biskup czy *assignator locorum*, który oprócz tego jest poetą, potrafi bezpośrednio przekazać to, co jest najistotniejsze — wizję zgromadzenia, w którym działa Duch święty, działa w ludziach, tchnąc, kędy chce — a my nie wiemy, skąd przyszedł i dokąd idzie, tylko to przeczuwamy i temu działaniu towarzyszymy modlitwą. To jest prawda i ja również przeżywam Sobór także od tej strony. Ale nie potrafię o tym pisać. To nie są rzeczy, które można by przekazać bezpośrednio tym narzędziem, jakie mam do dyspozycji, narzędziem publicystyki. Prawdę o Duchu świętym, o Soborze jako o wydarzeniu, które jednym ze swych wymiarów wyrasta ponad historię, każdy musi odnaleźć sam, na własny użytek, własną wiarą. Moja relacja jest tylko materiałem, jednym z wielu.

*

Tego dnia, we środę, już ostatnią soborową środę, byliśmy najpierw w rzymskim domu braci z Taizé przy via del Plebiscito, w samym centrum miasta. Anna Morawska właśnie przyjechała z prawdziwego Taizé, Jacek także zna dobrze brata Rogera Schutza — tylko ja jestem w tym towarzystwie nowa — choć byłam na konferencji, na której właśnie Schutz mówił o ubóstwie (o tej konferencji także trzeba będzie kiedyś napisać). Rozmowa miała być krótka, bo zaraz potem, o czwartej na Dell' Anima w ośrodku holenderskim ostatnie zebranie podczas tej sesji: ma przemawiać Schillebeeckx i Helder Camara. Słyszeliśmy go już raz — co Jacek Woźniakowski dokładnie opisał w „Tygodniku" i teraz cieszymy się na jeszcze jedno spotkanie. Ale z Taizé trudno się rozstać. Pijemy herbatę w dużym, kwadratowym pokoju, prawie bez sprzętów, urządzonym z prostotą przywodzącą na myśl ład benedyktyński i własną brata Schutza ideę nie-manichejskiego ubóstwa, tzn. takiego, które ma w sobie spokój i jakieś piękno, zdrowie, bo w sam raz odpowiada istotnym i najprostszym po-

trzebom człowieka. Brat Schutz mówi, że na konferencję się nie wybiera, bo już poprzedniego dnia Helder Camara sam mu ją wygłosił — w tym właśnie pokoju. Potem rozmawiamy o zbliżającym się Kongresie Eucharystycznym w Bombaju: o pięknie tej uroczystości i jednocześnie o naszym niepokoju, czy to wszystko nie będzie zbyt zewnętrzne, tryumfalistyczne, obce duchowi Indii i trudne do przyjęcia na tle wciąż istniejącej tam skrajnej nędzy. Chyba to ja powiedziałam „mam nadzieję, że to taki Kongres ostatni". Na to błysk niepokoju w oczach brata Rogera: „Ach, ta młodzież — tak trudno im dać to czego potrzebują i tak trudno im przyjąć to, co starsze pokolenie i może i chce im dać w najlepszej wierze. Czujemy się bezradni wobec nich. A przecież przychodzą do nas do Taizé, coraz ich więcej, nie możemy podołać tej fali...". I jeszcze mówimy o kościele w Taizé — czy nie jest jeszcze zbyt widoczny, zewnętrzny... Brat Roger chciałby go mieć całkiem pod ziemią, ale Taizé stoi na litej skale. Rozmowa krąży wokół projektów na przyszłość — wpółpraca Taizé z episkopatem Ameryki Łacińskiej, organizowanie pomocy o charakterze ekumenicznym właśnie, szczególnie ważne wobec trudnych stosunków wyznaniowych w tamtych krajach, gdzie protestantyzm znany jest wśród katolików niemal wyłącznie z agresywnej działalności skrajnych sekt, a ogólny poziom wykształcenia religijnego jest bardzo niski. I jeszcze jedna myśl — w związku z faktem sprzedaży należącej dawniej do braci ziemi i budynków w Taizé, że „wszystko tutaj jest tymczasowe i jedynym modelem, jedynym punktem stałym, miarą i wzorem jest tylko Chrystus — ciągle trzeba odnawiać, reformować, szukać nowego kształtu w Nim, przez Niego... także wśród niepokoju... Czy nie tego właśnie chcą młodzi?" Brat Schutz zwraca się do mnie z tym pytaniem. Nie tylko je wypowiada, ale to samo pytanie, a może jeszcze inne, głębsze, bardziej osobiste jest w jego oczach, w spojrzeniu pełnym skupionej życzliwej uwagi. Rozmowę kończymy w kaplicy braci przed piękną ikoną Najświętszej Maryi Panny. Zabierając mnóstwo pozdrowień dla przyjaciół w Polsce pędzimy krętymi uliczkami za plecami Panteonu na Dell'Anima. Oczywiście spóźniliśmy się trochę — Schillebeeckx właśnie zaczął mówić. Sala jest tak nabita ludźmi, że tylko mnie udaje się w końcu wcisnąć ostrożnie do środka. Jacek i Anna zostają w tłumie przy drzwiach, obok nich oparty o framugę stoi ks. Houtart, belgijski socjolog, wytrwały rzecznik międzynarodowej współpracy, autor projektu „Eglise-Monde" — sekretariatu i instytucji naukowej, która mogłaby być wspaniałym narzędziem odnowy chrześcijaństwa i kontaktu między ludźmi różnych światów. Znajomy młody ksiądz ustępuje mi miejsca za olbrzymim barokowym kandelabrem. Wspinając się na postument wystawiam

głowę spomiędzy aniołków i widzę prelegenta a przed nim w pierwszym rzędzie krzeseł siwą głowę de Lubaca, obok niego to chyba Ratzinger, znany i rzeczywiście świetny teolog niemiecki, jest też Karl Rahner, drobny, skurczony na krześle, zapewne są też inni, ale trudno coś zobaczyć w gęstym tłumie, w raczej ciemnawej sali, gdzie już zapada wczesny listopadowy zmierzch. Mniej więcej jedna trzecia obecnych to świeccy, dziennikarze a także nieoficjalni eksperci i audytorzy soborowi. Cisza jest całkowita a jednak czuje się, że słowa prelegenta nie są przyjmowane na zimno — to jest cisza głębokiej współpracy z tym, kto teraz wobec nas i z nami razem podejmuje trud refleksji i oceny kończącej się Sesji. Nie przeszkadza nienajlepsza francuszczyzna mówcy, jej ton chropawy, surowy dźwięczy siłą. Zdaję sobie sprawę, że to, co słyszę jest bardzo ważne — ta próba bilansu jest oczywiście zaledwie szkicem, jest robiona na gorąco, może ulec korekturom — jeszcze może się coś nowego wydarzyć (i tak się rzeczywiście stało). Czas pozwoli na te czy inne sprawy spojrzeć z pewnego dystansu, być może wyjdą na jaw nowe fakty. Ale to, co słyszymy, jest świadectwem przejmującym, autentycznym i pełnym dobrej woli. Schillebeeckx, jak się wydaje, jest jednym z przedstawicieli „nowej teologii", dla którego ideał obiektywizmu znaczy bardzo wiele. To, co mówi, jest trudne — właśnie dlatego, że tak bardzo stara się nie być jednostronny pomimo zaangażowania. Linia holenderska — obrana przez DO-C, [1] którego tu jesteśmy gośćmi — konsekwentnie przeciwstawia się perspektywie opanowania Soboru przez jedną szkołę teologiczną.

W tłoku i dosłownie znajdując się na świeczniku niestety nie mogę notować. Zresztą o ile od biedy dałoby się zanotować coś ze Schillebeeckxa, to gdy z kolei zaczyna mówić Helder Camara i tak byłoby to niemożliwe. Mały arcybiskup w czarnej sutannie z krzyżem na piersiach zawieszonym na sznurowadle mówił do nas rzeczywiście bardziej sercem niż słowami. Tym razem mówił o przyszłości, o Kościele, jaki będzie po Soborze — czy jaki powinien być? Chwilami przypominał mi się artykuł ks. Ziei drukowany u nas w „Znaku" w przededniu rozpoczęcia Soboru — „Ewangelia na nowo odczytana". Helder Camara tak odczytał Ewangelię, że teraz zdaje się nosić ją na swoim ciele, rozdaje ją z siebie jak sakrament *ex opere operato*. Cała wielka sala po brzegi pełna ludzi zmęczonych, dotkniętych goryczą, smutnych, nawet gniewnych — wszyscy poczuliśmy się rozgrzani ciepłem miłości, wiary i nadziei tego człowieka. Zostaliśmy przyjęci i uznani za towarzyszy, braci w do-

---

[1] Ośrodek dokumentacji soborowej prowadzony przez grupę księży i świeckich z Holandii, wydaje skrypty w 5 językach, organizuje odczyty itp. Por. „Tygodnik Powszechny" nr 6, 1965 r.

brej woli i staliśmy się nimi. Nawet jeśli nie prędko spełnią się przewidywania i pragnienia św. Franciszka Soboru, to i tak nasza niecierpliwość została ukojona: przez tę godzinę przynajmniej mogliśmy doświadczyć, czym jest Kościół jako zadatek królestwa Bożego (z którym się tu na ziemi nigdy w pełni nie utożsamia): „A mnóstwo wierzących miało serce jedno i duszę jedną..." (Dz Ap 4 32).

*

Kiedy umilkły oklaski, którymi bardzo długo dziękowaliśmy prelegentom, nie tylko za słowa — Dyrektor DO-C zapowiedział, że zrobią, co się da, abyśmy mogli dostać teksty konferencji jeszcze przed końcem Sesji. Dzięki temu mogę je teraz przytoczyć niemal w całości, z tym, że tekst Helder Camary to właściwie konspekt, który ma w sobie coś z poetyckiej improwizacji. Spróbuję jednak, pomagając sobie pamięcią, jakoś oddać mu sprawiedliwość. W wypowiedzi Schillebeeckxa streszczam tylko jeden fragment o charakterze raczej specjalnym i dość technicznym — w brzmieniu oryginalnym wymagałby zbyt wielu długich komentarzy. Reszta jest wiernym tłumaczeniem dostarczonym przez Annę Turowiczową.

E. SCHILLEBEECKX

TRZECIA SESJA II SOBORU WATYKAŃSKIEGO

...Jest rzeczą oczywistą, że Kościół chce wejść na nowe drogi, kierując się jednakże niezmiennie busolą Kościoła ewangelicznego i apostolskiego, razem z Jego Pismem św., które jest świadectwem jedynego w dziejach faktu Zbawienia zesłanego od Boga w Chrystusie. Jaki jest sens tej zmiany drogi? A przede wszystkim, jak ten sens wygląda w owym *kairos* obecnej sytuacji światowej, to znaczy w owym momencie wykrojonym przez zbawczą miłość Bożą i ofiarowanym człowiekowi jako szansa jego zbawienia?

1. PONOWNE ODKRYCIE CHRZEŚCIJAŃSTWA JAKO WYDARZENIA

Wiemy z prasy, że świat, który sam nazywa się niewierzącym, posiada także swoją interpretację tego, co się dzieje na Soborze. Ten świat nie wierzy w ową zmianę drogi, wierzy raczej w pewien

zwrot dyplomatyczny, w taktykę, w zgrabny i sprytny manewr, a może nawet w chytry zabieg zmierzający do odzyskania sympatii świata, który nie jest już społecznością chrześcijańską — średniowieczną czy *Ancien-Regime'u*, ale światem wyemancypowanym, zlaicyzowanym a nawet zdechrystianizowanym. Faktem jest, że Kościół stracił kluczową pozycję ziemską. W środowiskach niechrześcijańskich tę nową sytuację Kościoła interpretuje się w ten sposób: dawniej, kiedy Kościół korzystał z pozycji siły w świecie, śpiewał hymny triumfalne na cześć jedynego i prawdziwego Kościoła, teraz zaś kiedy sam znalazł się w mniejszości, ze względów taktycznych i oportunistycznych zmienia melodię i rozpoczyna pieśń *unisono*, mile a nawet pochlebnie brzmiącą dla uszu niechrześcijan. Ale — mówi się — w gruncie rzeczy Kościół się nie zmienił; odnowiono i unowocześniono opakowanie, zawartość jest ta sama: kamienie i skorpiony zamiast życiodajnego chleba.

Kiedy się studiuje pewne twierdzenia wyjęte ze schematów i z projektów komisji jeszcze nie zatwierdzonych przez Sobór, od czasu do czasu można mieć wrażenie, że Kościół sam dostarcza podstaw do takiej oportunistycznej interpretacji. Jednakże jest rzeczą interesującą, że podczas swych przemówień w auli biskupi, i to w większości reagowali p r z e c i w temu oportunizmowi. Kiedy się zechce ocenić wiele przemówień biorąc pod uwagę ich najgłębsze, może nawet nieuświadomione tendencje, można powiedzieć, że podczas kongregacji generalnych ujawnia się wielka wrażliwość na p r a w d ę h i s t o r y c z n ą, z tym, że nikt nie chce dla niej zapoznawać prawdy teoretycznej czy spekulatywnej. Można to wyjaśnić za pomocą paru przykładów. W schemacie „O Kościołach Wschodnich" znajdowało się zdanie: „Kościół katolicki miał zawsze wielki szacunek dla Kościołów Wschodnich". Teoretycznie i spekulatywnie to zdanie jest prawdziwe, ponieważ sama istota Kościoła Powszechnego zawiera w sobie taki szacunek; ale z punktu widzenia prawdy historycznej to jest jawną nieprawdą, ponieważ Kościoły Wschodnie faktycznie wiele musiały znieść ze strony dyplomacji Kurii Rzymskiej. Podobnie w schemacie XIII „O Kościele i Świecie" było zdanie: „Kościół zawsze szanował i popierał kulturę, naukę i postęp". Wszyscy stwierdzają, że taka tendencja jest zgodna z zasadniczymi stosunkami między Kościołem i światem, ale znowu z punktu widzenia prawdy historycznej Kościół nieraz postępował odwrotnie i hamował słuszną emancypację świata, kultury i nauki. Interwencje biskupów tutaj także wykazały, że większość Episkopatu jest uwrażliwiona na wymiar historyczny i wpływający na historię: Kościoła, wiary i życia chrześcijańskiego. Dlatego też nie można uznać za przypadek faktu, że ten Sobór jest pierwszym, który w Konstytucji

o Objawieniu postawił zasadę ewolucji Tradycji. Chociaż poprzednie Sobory napomykały pośrednio o tej ewolucji dogmatu, ale bezpośrednio zwracały uwagę raczej na niezmienność i trwałość dogmatu w łonie owej ewolucji. Obecny Sobór przeciwnie, przesunął akcent, wypunktowując raczej historyczność: wiara pozostaje dokładnie ta sama, ale przejawia się w sposób dynamiczny i historyczny.

To, co w Konstytucji „O Objawieniu" mogłoby wyglądać na akademickie twierdzenie nauki teologicznej, okazało się płodne i przeżyte w interwencjach biskupów. Np. w dyskusji o Kościele i świecie wielu biskupów chciało uznać nie tylko prawdę teoretyczną, ale także prawdę historyczną. Nie ulega wątpliwości, że był okres, kiedy Kościół sprawował opiekę nad małoletnim światem. To prawda, że w tym okresie Kościół w znacznej mierze przyczynił się do ziemskiego dobrobytu ludzkości. Jednakże z drugiej strony, chociaż nie można osądzać przeszłości według nowoczesnych kryteriów, Kościół musi pokornie wyznać, że zostały popełnione poważne grzechy w stosunku do słusznej emancypacji świata i że do tej pory nie zostały one jeszcze zapomniane!

Zresztą uczciwe i pokorne stwierdzenie prawdy historycznej nie obniża moralnego i duchowego prestiżu, a raczej go zwiększa; rośnie on, gdy Kościół ubrany jest w suknię prawdy historycznej, zamiast ukazywać się wyłącznie w uroczystej szacie prawdy spekulatywnej, co wielu ludzi — nawet z pośród wierzących — odczuwa jako fałsz.

Moim zdaniem soborowy konflikt między grupami większości i mniejszości można by sprowadzić często, jeśli nie zawsze, do napięcia pomiędzy uznaniem prawdy historycznej i zmiennej a utrwaloną i statyczną prawdą teoretyczną. Niektórzy ludzie, jak się zdaje, nie są w stanie dostrzec, że istota Kościoła objawia się właśnie przez podlegające ewolucji poruszenia historyczne. Owa niezdolność może działać w podwójnym kierunku: albo pomija się milczeniem prawdę historyczną, albo też utożsamia się istotę Kościoła z jej przejawami historycznymi i nawet epizodycznymi. Niewrażliwość na rozróżnienie między prawdą historyczną a prawdą spekulatywną uderzyła mnie szczególnie podczas dyskusji o kolegialności biskupiej. Mniejszość utożsamia prymat papieski — dogmatyczny aspekt samej kolegialności — z jego przejawami i cechami uwarunkowanymi przez czynniki historyczne, które to przejawy często i pod wieloma względami wyglądają na to, co nasi bracia protestanci nazywają „papalizmem". W tych wypadkach prawda historyczna jest traktowana jako prawda spekulatywna. Jestem przekonany, że kiedy dochodzi do konfliktu pomiędzy większością a mniejszością — i to na najrozmaitsze te-

maty — przyczyna konfliktu leży w owej niezdolności dostrzegania podwójnego wymiaru jednej i niepodzielnej prawdy, to znaczy Absolutu, który przejawia się właśnie w różnobarwnym obrazie historycznym w ruchu, a przecież dla dzisiejszej ludzkości historyczność widzenia wszystkiego, co ludzkie i co dotyczy człowieka jest podstawowym „dogmatem", tak dalece, że od czasu do czasu prowadzi do dogmatyzmu, do niemożności widzenia, że w doczesnym stawaniu się w sposób rzeczywisty przejawia się to co absolutne.

Ta zasadnicza przyczyna konfliktu ujawniła się chyba w stanie czystym poprzez rozbieżność zdań co do dekretu o katolickich podstawach ekumenizmu. Rzecznicy prawdy wyłącznie spekulatywnej głoszą, że Rzymski Kościół katolicki jest jedynym, powszechnym, prawdziwym, świętym i apostolskim Kościołem, odmawiając jednocześnie wszystkim innym wspólnotom chrześcijańskim charakteru K o ś c i o ł a. Przeciwnie, soborowy dokument o ekumenizmie uznaje prawdę historyczną w łonie prawdy spekulatywnej, to znaczy, że w chrześcijańskich nie-katolickich Kościołach istnieją zasadnicze czynniki ewangeliczności i prawdziwej „kościelności", podczas gdy liczne wartości ewangeliczne i chrześcijańskie nie przejawiają się prawie w życiu wielu katolików, chociaż Kościół katolicki bynajmniej ich nie neguje. Zwolennicy prawdy wyłącznie spekulatywnej, prawdy stojącej najzupełniej poza historią, mogą więc tylko mówić o p o w r o c i e chrześcijan nie-katolików do katolickości Kościoła Rzymskiego, podczas gdy ci drudzy samą ideę powrotu odnoszą także do konkretnych, historycznych przejawów życia w Kościele Rzymskim. Nie chcę bynajmniej powiedzieć, że prawdziwy i powszechny Kościół obecnie nigdzie nie istnieje i że powstanie on dopiero, kiedy jakiś nowy Kościół obejmie wszystkie istniejące Kościoły chrześcijańskie; chcę natomiast powiedzieć, że kiedy historyczny kształt Kościoła katolickiego stanie się bardziej ewangeliczny wtedy, dzięki temu inne Kościoły chrześcijańskie zrozumieją i odnajdą siebie same w tym katolickim Kościele. Istnieje więc pewien ruch zbieżny, tak że — z biegiem czasu — jedni rozpoznają siebie w drugich i na odwrót. W ten sposób ani prawda spekulatywna, ani prawda historyczna nie dozna żadnego uszczerbku.

Mógłbym przeanalizować to podwójne uwrażliwienie na dalszych przemówieniach z całego przebiegu Soboru. Żarliwość licznych interwencji biskupich płynie, jak się zdaje, z istniejącego u Ojców wyczucia rzeczywistości, wyczucia konkretnego człowieka i z faktu, że Ojcowie Soborowi interesują się tym, co się dzieje w dzisiejszym świecie, i zadają sobie pytanie, w jaki sposób Kościół, jako obdarzony misją mesjaniczną, ma się zaangażować w wy-

darzenia współczesne. Mógłbym powiedzieć: obecny Sobór nie myśli kategoriami prawd abstrakcyjnych; hasłem jego jest wydarzenie. Nie znaczy to, żeby prawda miała mieć ważność drugorzędną ale większość Episkopatu zajmuje się zagadnieniem sposobu, w jaki prawda chrześcijańska ma być wprowadzona w życie, wypełniona czynem; chcą wiedzieć, w jaki sposób prawda chrześcijańska może się stawać wydarzeniem w dzisiejszym świecie? Ta troska sprawia, że Sobór odrzucił schemat „O posługiwaniu kapłańskim". Schemat ten mówił wiele rzeczy prawdziwych, ale tylko na płaszczyźnie prawdy spekulatywnej. Natomiast pomijał on absolutnym milczeniem te problemy duszpasterskie, które trapią naszych księży, a także całą ową niepewność, jaka panuje w ministerium kapłańskim. Schemat wywoływał wrażenie, że abstrakcyjny i ogólny opis tego, czym jest ksiądz, świętość stanu kapłańskiego i apostolstwo kapłańskie wystarcza do rozwiązania zagadnienia. To samo można powiedzieć o również odrzuconym schemacie o działalności misyjnej Kościoła. To wszystko nie znaczy, żeby Sobór opowiadał się za Kościołem „aktywistycznym". Jednakże Sobór uświadomił sobie fakt, że chrześcijaństwo nie jest czystą ideologią, ani systemem doktrynalnym, ale że jest ono Wydarzeniem, w którym wypełnia się historia zbawienia. W Konstytucji „O Objawieniu" ta myśl otrzymała swój oficjalny wyraz. Podczas gdy w dawnym schemacie „O Dwóch Źródłach", odrzuconym w czasie pierwszej sesji przez Sobór i Jana XXIII, przedstawiano nam Objawienie jako pojęciowy wyraz pewnej sumy prawd przekraczających rozum ludzki, to nowa Konstytucja opisuje Objawienie w sposób dużo bardziej personalistyczny i uważa je za historię Zbawienia, wyjaśnioną przez słowo prorockie; to znaczy za Wydarzenie, które sprawia, że historia ma początek, przebieg i eschatologiczny cel w Objawieniu się Jezusa Człowieka i Syna Bożego, „Tego, w którym wiara się wypełnia". Historia Tradycji w podobny sposób ewoluuje, według tych samych meandrów płynącego nurtu.

Dawniej Tradycję pojmowano raczej jako tradycję ustną, a nawet wręcz pojęciową pewnej doktryny; w nowej Konstytucji jest ona najpierw żywym przekazem samej rzeczywistości Zbawienia, jest samym życiem Kościoła pod wpływem tchnienia Ducha św. — co stało się dla Msgr Edelby okazją do zilustrowania tej dynamicznej wizji przez stwierdzenie, że jeśli Pismo św. jest konsekracją historii Zbawienia, to Tradycja jest jej epiklezą (wezwaniem Ducha św.). Na przykład: jeśli chodzi o Eucharystię, Tradycja przekazuje przede wszystkim sposób odprawiania obrzędu eucharystycznego, wymawiane słowa i kult Kościoła, wobec którego doktryna eucharystyczna i sakramentalna jest tylko uję-

tym w słowa wyjaśnieniem na płaszczyźnie refleksji myślowej. Poza tym Sobór właściwie pogrzebał już katolicyzm typu antyprotestanckiego mówiąc wyraźnie w 6-tym rozdziale tej samej Konstytucji: „Wszelkie kaznodziejstwo kościelne i sama religia chrześcijańska powinny zawsze stać w odniesieniu do Pisma św., jako do normy i autorytetu, według których są one ustalane i osądzane". To jedno zdanie ma ogromne znaczenie ekumeniczne.

Pastoralność tego Soboru nie jest niczym innym jak nową wrażliwością dogmatyczną. Moim zdaniem nazywanie tego Soboru „pastoralnym" w przeciwstawieniu do poprzednich Soborów nazywanych dogmatycznymi i doktrynalnymi — byłoby nonsensem. Obawiam się, że niektórzy zwolennicy poglądów mniejszości łudzą się, jeżeli przyjmują pewne decyzje soborowe pod pretekstem, że „w końcu to jest tylko Sobór pastoralny", tak jak gdyby po zakończeniu Soboru wszystko, co się odnosi do przedstawienia doktryny chrześcijańskiej, miało pozostać takie samo, i jak gdyby Kościół miał dalej postępować według starej rutyny i niczego nie zmienić w swoich zwyczajach. Teologowie powinni się liczyć z taką ewentualną interpretacją posoborową, bo jestem przekonany, że w przyszłości się z nią spotkają.

2. KOLEGIALNOŚĆ JAKO DOKTRYNA SOBOROWA

Sprawa kolegialności — mówi Schillebeeckx — jest bardzo trudna. Schillebeeckx — podobnie jak wielu innych ekspertów i teologów — odróżnia fakt kolegialności władzy biskupiej od zagadnienia charakteru władzy papieskiej. Papież jest najwyższym pasterzem całego Kościoła i jest też Głową Kolegium Apostolskiego. Schemat o Kościele nie rozstrzyga kwestii, jaki jest wzajemny stosunek tych dwóch pojęć: czy papież jest najwyższym Pasterzem właśnie jako Głowa Kolegium czy niezależnie od tego faktu? Nowoczesna teologia z różnymi odcieniami podkreśla związek między funkcją papieża w obrębie Kolegium i w obrębie całego Kościoła. Dodana do schematu tzw. *nota praevia* zwraca uwagę na rozróżnienie między tymi dwoma pojęciami, akcentując tym samym odrębny, niezależny od kolegium charakter władzy papieskiej.

W świetle *nota praevia* głosowanie soborowe nad kolegialnością dotyczy wyłącznie kolegialności władzy biskupiej a nie papieskiej, podczas gdy bez niej stwierdzałoby coś — choć niewiele — także na temat charakteru władzy papieskiej. Naukowa, historyczna interpretacja tego głosowania nie jest prostą sprawą. Schillebeeckx sądzi, że:

...mimo faktycznego i prawnego związania głosowania z notą wyjaśniającą psychologicznie większość głosujących wypo-

wiedziała się — jak się zdaje — na temat samego tekstu schematu, bez odniesienia do noty wyjaśniającej. Będzie to kiedyś ładną łamigłówką dla przyszłych historyków.

A więc, jeśli chodzi o kolegialność, ten Sobór jest ogniwem w niezakończonej bynajmniej ewolucji dogmatycznej. Zrobiono duży krok naprzód w stosunku do I Soboru Watykańskiego, ponieważ obecny Sobór określił wyraźnie kolegialność biskupią jako rzeczywistość eklezjologiczną i ontologiczną, istniejącą w Kościele, przynajmniej jako gotowa wirtualność, oparta na tajemnicy sakramentalnej. Nie można będzie jednak powiedzieć, że kolegialność Papieża jako „najwyższego Pasterza całego Kościoła" została przez ten Sobór zdefiniowana. Nie wydaje się, żeby ta myśl, która jest samą istotą tzw. „nowoczesnej" teologii kolegialności była dojrzała do definicji soborowej. Zresztą życie Kościoła nie zatrzymuje się z chwilą zakończenia Soboru.

Nie sądzę, żeby przegłosowanie trzeciego rozdziału Konstytucji „O Kościele" miało zahamować rozwój, jeśli chodzi o praktykę posoborową. Paradoksalnie powiedziałbym nawet, że praktyka kolegialności może na tym zyskać. W rzeczywistości gdyby Sobór był wywalczył siłą — wbrew rzeczywistej, choćby nawet mniejszościowej opozycji — uroczyste stwierdzenie kolegialności biskupiej i papieskiej — to po zakończeniu Soboru sam ten fakt skłaniałby Ojca św. do podkreślenia wobec przegłosowanej mniejszości, że kolegialność w niczym nie naruszyła pierwotnych prerogatyw papieskich. Tymczasem dzisiaj Ojciec św. znalazł się w sytuacji, która go będzie skłaniać do zaznaczania, że prymat papieski w niczym nie narusza kolegialności biskupiej. Moim zdaniem z tej sytuacji wynika, że „rada biskupów" czy ich „senat" przy Papieżu ma teraz więcej szans na realizację niż kiedykolwiek. Z punktu widzenia eklezjologiczno-socjologicznego — mówię o tym *post factum* — to, co się wydarzyło, może się stać, poprzez działanie ludzkie, faktem opatrznościowym. W Kościele i Kościołach Bożych istnieje coś więcej niż teologia! Nie zawsze teoria rodzi praktykę, raczej praktyka kościelna z biegiem czasu ujawnia prawdę. Praktyka kolegialności papieskiej, ożywiona przez działanie prawa socjologicznego, które konkretne głosowanie trzeciego rozdziału Konstytucji *De Ecclesia* wprawiło w ruch, może być większym błogosławieństwem nieba niż definicja soborowa, która z racji tego samego mechanizmu socjologicznego — mogłaby praktykę kolegialności właśnie opóźnić. Zresztą to są spekulacje ludzkie, którym fakty mogą zaprzeczyć...

3. WIARA W CZŁOWIEKA WŁĄCZONA W WIARĘ W BOGA

Sobór jako całość wykazał też wolę włączenia wiary w człowieka i we współczesną ludzkość w wiarę w Boga. Mieliśmy okres rozłamu pomiędzy teologią, antropologią i kosmologią. Dialektyka historii sprawia, że po okresie religijności — oderwanej od świata i ludzkości — przyszedł okres ludzkości i świata pozbawionych Boga. Schemat XIII nie był wystarczająco uwrażliwiony na to zagadnienie. Jednakże tutaj zdarzyło się to, co się zawsze dzieje ze schematami zrodzonymi w komisjach z konieczności ograniczonych do małej liczby osób; dopiero kiedy projekt komisji czy schemat zostanie przepuszczony przez młyn sali soborowej, dostajemy mąkę dobrą do wypieku. Kiedy się słucha tego, co wielu biskupów mówi o tym schemacie, spontanicznie nasuwa się na myśl książeczka anonima z II wieku zatytułowana *Do Diogneta*, w której jest taki ustęp:

»Chrześcijanie nie odróżniają się od innych ludzi ani narodowością ani mową, ani ubraniem. Nie mieszkają we własnych miastach, nie używają własnego niezwykłego dialektu, a ich sposób życia nie ma w sobie nic szczególnego... Stosują się do miejscowych obyczajów w tym, co dotyczy ubrania, pożywienia i sposobu życia, przejawiając jednocześnie niezwykłe i naprawdę paradoksalne prawa swej własnej *politeia* (społeczności cywilnej)... Wypełniają wszystkie obowiązki obywatelskie i znoszą wszystkie obciążenia... Żenią się i mają dzieci tak jak wszyscy... Jednym słowem: chrześcijanie są w świecie tym, czym dusza w ciele«.

Cały ten ustęp można by z łatwością przełożyć na styl nowoczesny.

Jeśli się zwróci uwagę na tendencje, które się ujawniły w interwencjach biskupich odnoszących się do XIII Schematu, to można by już teraz określić w ogólnych zarysach, w jaki sposób schemat ten będzie przerobiony, przynajmniej jeśli chodzi o pierwsze rozdziały dotyczące chrześcijańskiej teologii wartości ziemskich. (...)

Tak jak istnieje dogmatyczna ewolucja Tradycji, podobnie istnieje też ewolucja zachowania się Kościoła wobec świata. Kościół nie może za jednym zamachem pojąć wszystkich implikacji zawartych w fakcie naszego odkupienia przez Chrystusa. Sam Kościół także się uczy na rzeczywistej ewolucji historii ludzkiej. W ten sposób sam Kościół tworzy historię: dialog wiary chrześcijańskiej z konkretną ludzkością wprowadza tę wiarę w historię poprzez stawanie się, które zwolna i stopniowo pozwala dostrzec wszystkie bogactwa wiary.

Zawsze uderza mnie jedna sprawa: ilekroć Kościół i świat stają się sobie nawzajem faktycznie obcy, zauważamy, że dla wypeł-

niania swej misji Kościół ucieka się do środków ziemskich, a nawet polityki siły wyraźnie ziemskiej, podczas gdy w okresach nieistnienia tej wzajemnej obcości Kościoła i świata, Kościół, jak się zdaje, woli być ewangelicznym, ubogim i pozbawionym ziemskich punktów oparcia i pozycji kluczowych; bez tych zasobów czysto ziemskich Kościół ukazuje się w świecie bezbronny i po ludzku mówiąc bezsilny. Jednakże właśnie tylko w tym kontekście okazuje się on Znakiem nieodparcie przyciągającym.

W bezsilności Krzyża objawia się także potęga Chrystusa — sługi Jahwy i ludzi — którego Ojciec podniósł do potęgi władczej jako Pana świata. Odnowienie samoświadomości Kościoła i nowa ludzka i chrześcijańska ocena świata, wymagają od Kościoła sprecyzowania i zajęcia stanowiska wobec zlaicyzowanego świata. W tej nowej sytuacji Kościół musi na nowo przemyśleć swoje objawione zasady, ponieważ te nowe warunki, w jakich żyje świat i ludy, wymagają od niego nowego ustosunkowania się do świata. Schemat XIII powinien by wydać uroczyste świadectwo takiemu nastawieniu.

Kościół widzi wielkie dzieła i wysiłki tego świata zmierzające do zbudowania świata naprawdę ludzkiego i do awansu ludów. Widzi, że piękne przedsięwzięcia cieszą się dzisiaj nieoczekiwanym powodzeniem a nazajutrz się załamują, a przecież, pomimo że od czasu do czasu pojawiają się objawy rozpaczy i poczucia absurdu historii, ludzkość jednak zawsze na nowo zabiera się do dzieła! Jest tak, jakby jakaś utajona nadzieja podtrzymywała świat. Kościół — według słów św. Piotra — zawsze „gotowy do zadośćuczynienia każdemu, który domaga się od was sprawy z nadziei, jaką żyjecie" (I Piotr 3 15), Kościół, powtarzam, powinien w schemacie XIII ową nadzieję uznać wyraźnie za dar Boży — *si scires donum Dei* — gdybyś ty, świecie, znał ową utajoną nadzieję, którą żyjesz! Dlatego właśnie schemat XIII ma być *Magna Charta* nadziei chrześcijańskiej, w której zawierają się wszystkie wielkie ziemskie nadzieje ludzkości. Odkupienie i zbawienie dotyczy człowieka nie tylko w jego duchowych stosunkach z Bogiem, ale również w stosunkach z drugimi, w stosunkach z cielesnym, konkretnym światem, wreszcie w stosunkach z jego własnym ciałem. Ponieważ cielesny świat, przedłużenie ciała, które gra rolę koniecznej żywotnej więzi ze światem, weźmie udział w zbawieniu poprzez ciał zmartwychwstanie.

Kościół kocha więc świat, nie tylko jako podmiot nadprzyrodzonej łaski, ale także jako rzeczywistość ziemską, i kocha go w sposób rzeczywisty, to znaczy stwarzający wartości. Kościół życzy więc światu także potrzebnych mu wielkich dóbr doczesnych, a mianowicie, między innymi, wolności sumienia, war-

tości jakie daje małżeństwo i rodzina, wartości kulturalnych, struktury socjologicznej, ekonomicznej i politycznej, tak zarysowanej, żeby człowiek mógł w niej żyć po ludzku i po chrześcijańsku — czyli w sumie światowej wspólnoty ludzkiej opartej na porządku i pokoju. Pracując w świecie chrześcijanie pełnią dzieło odkupienia. Oczywiście istnieje pewien rozziew pomiędzy końcowym eschatologicznym wypełnieniem się świata a jego wypełnianiem się ziemskim: „Czego oko nie widziało ani ucho nie słyszało i w serce człowiecze nie wstąpiło, to przygotował Bóg tym, którzy Go miłują" (1 Kor 2 9).

Dlatego właśnie dzieło ludzkiej budowy świata wchodzi w tajemnicę końcowego odbudowania nowych niebios i nowej ziemi. Ostateczne znaczenie naszej humanizującej pracy to udział w tej tajemnicy. To znaczenie jest dostępne tylko wierze, przecierającej drogę dla boskiej cnoty nadziei.

„Oto przybytek Boga z ludźmi i zamieszka z nimi. Oni będą ludem jego, a sam Bóg z nimi będzie ich Bogiem. I otrze Bóg wszelką łzę z oczu ich, a śmierci już nie będzie ani smutku, ani wołania, ani bólu już nie będzie, bo dawne rzeczy przeminęły" (Obj 21 3—4).

Oto co powinien powiedzieć Schemat XIII. I jeszcze, że w tej perspektywie końcowego odkupienia już dzisiaj wierni, posiadający jego zadatki i pewien dar eschatologiczny, z impulsu Ducha Świętego, pomimo rzeczywistości grzechu pracują nad odbudową świata, chcąc uczynić ze świata mieszkanie godne człowieka, godne nawet dzieci Bożych.

HELDER PESSOA CAMARA

PERSPEKTYWY NOWYCH STRUKTUR W KOŚCIELE

...powiedziano o kimś, że widział sercem a miłował oczami — abym mógł dziś mówić do was o perspektywach nowych struktur w Kościele, o jego przyszłości, muszę rzeczywiście widzieć sercem raczej niż oczami. To ono bardziej niż mój rozum czy inteligencja waży się odgadywać, jaki będzie Kościół po tym Soborze... Czy można mówić o sprawach tak jeszcze niepewnych, trudnych i delikatnych w obecności tylu dziennikarzy, publicznie, niemal wobec całego świata? Rzeczywiście trzeba się głęboko zastanowić nad tym pytaniem. Ale moje sumienie jest spokojne — z podwójnej racji:

— Szczęśliwe czasy, w których istnieje tak żywe społeczne zainteresowanie problemami Kościoła. Mielibyśmy powód do niepokoju, gdyby prasa, radio i telewizja nie chciały się nim zajmować, ponieważ te sprawy już przestały obchodzić ludzi na całym świecie. Ale tak nie jest i to wielki powód do radości.

— Skoro szczęśliwie rozwija się w świecie dyskusja nad tym, co dotyczy Kościoła, to przecież wypada i można wnieść w nią kilka refleksji zrodzonych z samej miłości Boga i ludzi.

A co będzie jeśli Ojciec święty o tym usłyszy — jeśli dotrą do niego echa naszej rozmowy? Ależ On chętnie słucha ludzi dobrej woli, którzy szczerze, w duchu wiary, bez ukrytych intencji, ufają, że mogą przemówić, skoro chcą przez to dopomóc w budowie Kościoła! On sam zawsze mówił do swoich przełożonych — a pracował też z papieżami — zawsze z wielkim obiektywizmem, zajmując prawdziwie nadprzyrodzoną postawę, z synowskim szacunkiem, ale też odważnie i z mocą.

Co mówi mi serce?

1. Senat wokół papieża

Plenum takiego senatu mogłoby składać się z kardynałów, patriarchów (dawnych i nowych) i z biskupów-delegatów Konferencji Episkopatów wybieranych przez nie na przeciąg 10 lat.

Senat wykonawczy powinien być mniej liczny, aby mógł zbierać się przynajmniej raz do roku dla rozpatrzenia problemów kościelnych o zasięgu światowym. Jego członków wyznaczałby Ojciec święty na dwa lata spomiędzy grona Senatu plenarnego.

Zadaniem senatu plenarnego byłoby:

1° wybierać papieża (co mamy nadzieję nieprędko nastąpi, bo potrzebujemy Pawła VI),

2° współpracować w przygotowaniu programów następnych soborów powszechnych (przyspieszenie historii sprawia, że trzeba myśleć o nowym soborze za 10 lat, bo te 10 lat stanowią odpowiednik dawnego stulecia),

3° zabierać głos w sprawie opracowania dokumentów papieskich, gdy Ojciec święty zechce zasięgnąć opinii Episkopatu.

2. Reforma Kurii rzymskiej

Nie zdziwię się wcale, jeśli bardzo niedługo Ojciec święty, nawiązując do swego sławnego i odważnego przemówienia na temat reformy Kurii rzymskiej ogłosi pierwsze wytyczne takiej reformy.

Z serca pragnę — bardziej pragnę, niż się spodziewam — aby została wyraźnie określona i stwierdzona rola Kurii rzymskiej jako ciała wykonawczego, nie tylko w służbie papieża i jego senatu, lecz także komisji posoborowych...

— aby odnowiona Kuria była bardziej sprawna technicznie, bardziej międzynarodowa i elastyczna w kierownictwie, w którym co pewien czas, częściej niż dotąd następowałyby zmiany...

...Pewne znaki czasu należy powitać z radością, jako zmiany na lepsze. Ale uznać, jako fakt socjologiczny, że świat współczesny brzydzi się potępieniami — to jeszcze za mało. Podejrzenia czasem bywają od potępień gorsze. Cieszymy się, widząc że teologowie, którzy kiedyś byli uważani za podejrzanych, dziś jako eksperci współpracują ku pełnemu pożytkowi Soboru.

Jakaż to radość widzieć, że Sobór niemal z reguły decyduje się pozostawić teologom otwartą drogę poszukiwań — co jest jedynym sposobem, w jaki możemy również wewnątrz Kościoła realizować tę samą postawę gotowości do dialogu, jaką zajmujemy wobec świata...

Byłoby niesprawiedliwe sądzić, że w Kurii rzymskiej, która ma wielkich teologów, wszyscy są niewolnikami przeszłości, nie posiadającymi wizji przyszłości... W Kurii rzymskiej będą wielkie zmiany — powstaną zapewne nowe organizmy, znikną lub skurczą się niektóre dawne... Zamiast wyliczać te zmiany podam przykład służby, jaką chciałbym widzieć w otoczeniu papieża. Wyobrażam ją sobie, jako coś w rodzaju anteny niezwykle czułej i wrażliwej na ludzką krzywdę dotykającą poszczególne grupy ludzi czy nawet jednostki gdziekolwiek w świecie, niezależnie od rasy, okoliczności politycznych, wiary religijnej czy pozycji ideologicznej. Ta antena — nie przeceniając swego znaczenia — mogłaby jednak wywołać oddźwięk o zasięgu światowym pracując zawsze na rzecz skrzywdzonych, być może nieznanych i całkowicie bezbronnych, za którymi nikt się nie ujmie.

3. Komisje posoborowe

Trzeba mieć odwagę przyznać, że chcielibyśmy mieć udział w ustalaniu ich składu, tak jak Ojciec święty nam to umożliwił, gdy chodziło o komisje soborowe. Ta sama odwaga jest potrzebna, by stwierdzić, że po promulgowaniu kolegialności biskupiej spodziewamy się, że komisje posoborowe nie będą podlegać jurysdykcji Kurii rzymskiej. Komisje te tworzy się, aby po myśli Soboru dopełniły tego, czego sami Ojcowie Soboru wraz z papieżem nie będą mogli dopełnić, bo brak na to czasu. A więc muszą znać doskonale myśl soborową i nią się kierować. Oto konkretny przykład, o co nam chodzi: mamy nadzieję, że Ojciec święty skłoni posoborową komisję dla reformy kodeksu prawa kanonicznego, by jeśli to możliwe, zechciała w okresie między sesjami przedstawić Ojcom Soboru główne linie swojej pracy.

Komisje posoborowe powinny przygotować wnioski wypływające

z poszczególnych schematów od strony prawodawczej. Senat biskupi pod przewodnictwem papieża miałby za zadanie ocenić je i wydać decyzje. Odnowiona Kuria pełniłaby funkcję wyspecjalizowanego sekretariatu, organu o charakterze technicznym.

4. Kolegialność biskupów na płaszczyźnie narodowej, kontynentalnej i światowej

Reorganizacja Kurii rzymskiej pociągnie za sobą wzrost odpowiedzialności Konferencji Biskupich poszczególnych krajów.

Trzeba troszczyć się o to, by 1° wyzwolić się z przesadnego centralizmu nie popadając jednak w przesadny indywidualizm, nie dopuścić do atomizacji, rozproszenia pracy apostolskiej, co byłoby niezgodne z potrzebami duszpasterstwa, 2° korzystać z możliwości regionalnych adaptacji, unikając przy tym niebezpieczeństwa episkopalizmu — w sensie przesadnego wpływu Konferencji Episkopatu.

Gdy chodzi o kolegialność Episkopatu na szczeblu kontynentalnym i światowym chcę przytoczyć przykład CELAM'u (Konferencja Episkopatu Ameryki Łacińskiej). Tym, czym jest dla nas CELAM, mogłyby stać się i dla innych hierarchii odpowiednie konferencje — azjatycka, afrykańska i europejska... To prawda, że istnieje niejedna Afryka i niejedna Azja — podobnie jak nie jedna jest też Europa i Ameryka — niemniej przed Kościołem stoją i takie problemy, których rozwiązanie zakłada porozumienie i pewien wspólny wyraz w skali całego kontynentu. Potrzebna jest wreszcie także osobista przyjaźń i całkiem nieformalny kontakt między biskupami stanowiący dobrowolne, ściśle braterskie uzupełnienie działalności i wpływu biskupiego senatu przy papieżu.

5. Postawa biskupów wobec kapłanów i świeckich

...Łatwo wychwalać duchowieństwo i głosić awans laikatu. Ale bynajmniej nie jest łatwo przyjąć i wykorzystać naprawdę cały wkład zarówno duchowieństwa jak i laikatu osiągającego dojrzałość, mężczyzn i kobiet. To prawda — łaska Soboru sprawia cuda w nas, biskupach. Często zdarzają się prawdziwe nawrócenia. Ale księża i wierni chcą nas widzieć takimi, jakimi jesteśmy na Soborze, także wtedy, gdy wrócimy do siebie, do diecezji.

6. Następcy apostołów, proroków i doktorów

My, biskupi, czujemy się dumni, że jesteśmy następcami apostołów. Ale kto jest następcą proroków i doktorów? To jest problem teologiczny domagający się pogłębienia. Zapewne kwestia następstwa w każdym wypadku przedstawia się różnie. Niemniej

trzeba przyznać teologom bardziej poczesne miejsce w Kościele. Nie chodzi tu o honory. Kościół zyskałby jednak wiele, gdyby wszystkie episkopaty spróbowały przygotować, wspomagać i wykorzystywać dla chwały bożej i dobra ludzi grupy teologów działające w kontakcie z innymi ekspertami, filozofami, socjologami, ekonomistami, psychologami i w ogóle uczonymi... Trzeba też myśleć o teologach świeckich, mężczyznach i kobietach.

7. Kościół a organizmy międzynarodowe

Trzeba pamiętać, że w świecie dzisiejszym organizmy międzynarodowe pełnią tę rolę, jaka przysługiwała uniwersytetom w wieku XIII-tym. Kościół — w duchu służby a nie zdobywczości i pragnienia władzy — powinien wzmocnić swoją obecność w obrębie ONZ i związanych z ONZ organizacji wyspecjalizowanych... Właściwa rola ONZ to ta, o jakiej mówi o. Lebret: być narzędziem i motorem rozwoju krajów, które muszą dociągnąć do ludzkich warunków życia dla wszystkich. Odbiegamy od naszego dzisiejszego tematu? Ale przecież struktury Kościoła nie rosną w próżni. Rozwój i przemiany struktur świata mają dla nas głębokie znaczenie jako dla ludzi i przede wszystkim jako dla chrześcijan.

Być może Paweł VI, tak jasnomyślący papież, da światu encyklikę, która wesprze dalszy rozwój wydarzeń — encyklikę poświęconą „mitowi rozwoju" — słowa mit używam tu oczywiście na oznaczenie niepłonnej nadziei, nowego horyzontu — jaki trzeba otworzyć, konkretnych możliwości — jakie trzeba zdobyć.

8. Odnowa misyjna

Byłoby niesprawiedliwością zapomnieć o heroizmie misjonarzy wszystkich czasów. I nie chcemy też zapominać o fakcie, że nie od dziś stolica apostolska troszczy się o formację miejscowego kleru. Ale Kościół naszych czasów ma nowe szanse misyjne, które ogromnie cieszą ludzi takich, jak ojciec Lebbe: skoro — miejmy nadzieję — kolonializm na dobre zostanie już obalony, zniknie niebezpieczeństwo mieszania obecności kolonizatorów z obecnością misjonarzy! Po ogłoszeniu schematu o liturgii misjonarze nie muszą już narzucać kolorowym religii na biało, nie muszą narzucać wszystkim kontynentom europejskiej i śródziemnomorskiej wizji świata.

Można się spodziewać wielkich bogactw duchowych po tym, co już dziś zapowiadają ruchy takie jak *Presence Africaine*.

9. Reforma zakonów

Jest bardzo wiele do zrobienia — trzeba zmierzać do apostolskiego dowartościowania zakonników i zakonnic prowadzących życie czynne — w duchu proponowanym przez kardynała Suenensa...

a także przemyśleć na nowo teologię ślubów. Oto kilka związanych z nimi pytań:

— jak bronić i podnosić wartość dziewictwa i czystości nie podsycając jednocześnie tak rozpowszechnionego wśród chrześcijan błędu: a mianowicie stawiania czystości w praktyce ponad miłością?

— jak uczynić nasze ubóstwo rzeczywistym — aby nie było zgorszeniem dla ludzi, którzy mniej są ślepi, niż myślimy?

— jak osiągnąć posłuszeństwo autentyczne i rzeczywiste, ale oświecone i godne dorosłego człowieka?

Czy wielkie zakony — takie jak jezuici i dominikanie — nie powinny zająć się tworzeniem ośrodków dokumentacji służących potrzebom duszpasterstwa i kontaktowi Kościoła ze światem? To prowadzi nas prosto do myśli ks. Houtarta — o sekretariacie, który by zapewnił ciągłość pracom związanym ze Schematem XIII, z jego redakcją i przede wszystkim z jego realizacją... Taki sekretariat byłby prawdziwą kuźnią ekspertów potrzebnych Kościołowi dla rozwinięcia współpracy ze światem, między innymi za pośrednictwem organizacji międzynarodowych.

A oto na zakończenie gesty, które mogłyby być streszczeniem i symbolem nowych struktur, jakich oczekujemy w Kościele:

1° na zakończenie Soboru i dla jego uczczenia wielka amnestia — darowanie wszelkich indywidualnych kar i sankcji kościelnych; zapowiedź rewizji indeksu rzymskiego: to na znak, że Kościół szczerze pragnie szerokiego dialogu i decyduje się odtąd być jak Chrystus Ubogi, jak Ten który przyszedł służyć.

2° Wracając do naszych diecezji, my, biskupi, miejmy przed oczami gest papieża, składającego na ołtarzu swoją tiarę, aby była sprzedana na rzecz ubogich — papieża, który udaje się do Indii i wyjdzie na drogi świata jako pielgrzym i misjonarz... Mógł ofiarować pieniądze, albo nawet krzyż czy pastorał. Wybierając tiarę chciał w sposób konkretny wyrazić myśl, jaką zawarł w przemówieniu o patrycjacie rzymskim — chciał zaznaczyć, że Kościół już nigdy nie chce sprawować doczesnej władzy nad światem... Mówi się, że biskupi nie powinni pouczać papieża: ale tym razem nauka właśnie od papieża pochodzi.

3° W odpowiedzi na oczekiwanie całego świata w ostatni dzień Soboru ogłosić kanonizację Papieża Jana, proroka nowych struktur w Kościele, przyjaciela Boga i ludzi.

*

O czym myślałam słuchając tych słów i wezwań:

„Człowiek musi być trochę szczęśliwy aby mógł być dobrym". I my, niecierpliwi, także potrzebujemy koniecznie jedynego

szczęścia, jakie możemy przyjąć: że nie jesteśmy sami, że istnieje miłość od naszej niecierpliwości większa, zdolna ją przyjąć i użyć jako swoje narzędzie.

„Źle jest być człowiekowi samemu". Czy Paweł VI nie byłby szczęśliwy, gdyby był w tej sali, z nami, wśród swoich? Trzeba mieć odwagę nie-samotności.

Jan XXIII szczerze wołał lud od teologów, wobec których czuł się jednocześnie pokorny i przekorny — uzbrojony w siłę swego intuicyjnego poznania, którym sięgał wprost ku rzeczom najistotniejszym i oczywistym — człowiek normalny wśród ekspertów.

Ale Paweł VI sam jest i czuje się teologiem. Czy nie byłby szczęśliwy, gdyby był tu z nami uczestnicząc jak wszyscy we wspaniałym misterium, jakim jest obróbka idei, wykuwanie narzędzi porozumienia między ludźmi. Czy nie byłby szczęśliwy widząc na własne oczy troskę o Kościół i wiarę, prostą choć trudną wiarę teologów? Czy cień nad ostatnimi dniami sesji nie jest między innymi wywołany faktem, że w jakimś sensie Papież jest za daleko od Soboru? A może — mimo Jerozolimy i Bombaju — za daleko od świata? Nie jako najwyższy Pasterz, lecz jako osoba, człowiek jak my, potrzebujący szczęścia wśród najbliższych. Jeśli modlimy się za Sobór — módlmy się także za papieża Pawła — nie tak bezosobowo, dla uzyskania odpustu, lecz tak jak Kościół każe się modlić, za tych, co są na morzu i w niebezpieczeństwie, za samotnych i szukających drogi.

„Pan niech go zachowa i ożywi i uczyni szczęśliwym na ziemi". Jeszcze będziemy mieli okazję modlić się razem z papieżem — u Św. Piotra w sobotę, w ostatni dzień sesji.

Rzym — Isle of Wight
listopad—grudzień 1964

H. B.

PAUL CLAUDEL

DROGA KRZYŻOWA

I STACJA

Skończone. Osądziliśmy Boga i skazaliśmy Go na śmierć.
Nie chcemy więcej Jezusa Chrystusa z nami, bo nam
przeszkadza.
Nie mamy innego króla nad Cezara! Innego prawa nad
krew i złoto!
Ukrzyżujcie Go, jeżeli tak chcecie, ale uwolnijcie nas od
Niego, niech Go uprowadzą.
Tolle! Tolle! Tym gorzej, niech Go złożą w ofierze,
a nam dadzą Barabasza!
Piłat zasiada na miejscu zwanym Gabbata.
Czy nic nie rzekniesz? — pyta Piłat, a Jezus nie
odpowiada
Nie znajduję zła w tym człowieku — powie Piłat, ale
bah —
Niech umiera, jeżeli już tak chcecie! Oto go macie!
„Ecce homo".
Oto On z koroną na głowie i z purpurą na ramionach
Ostatni raz patrzą na nas te oczy krwią zalane i łzami.
Cóż poradzimy? Nie ma możności zachować Go dłużej
z nami.
Jak był skandalem dla Żydów, tak dla nas jest
głupstwem,
Wyrok zresztą wydany, niczego w nim nie brak,
w języku greckim, hebrajskim i po łacinie.
I widać tłum, który krzyczy, a sędzia umywa ręce.

II STACJA

Zwrócili Mu szaty i krzyż przyniesiono.
Witaj, rzecze Jezus, krzyżu dawno pożądany.
A ty chrześcijaninie, patrz i zadrżyj. Jakiż to moment
uroczysty,
ten, w którym po raz pierwszy Chrystus przyjmuje krzyż
wieczysty.
Dopełnił się w tym dniu los rajskiego drzewa.
Patrz, grzeszniku, i zobacz grzechu twego skutki.
Nigdy więcej zbrodni bez Boga i nigdy więcej krzyża
bez Chrystusa.
Zaiste, wielka jest niedola ludzka, ale nic rzec nie
możemy,
gdyż nie dla tłumaczenia jest Bóg teraz w Górze —
ale — dla wypełnienia.
Jezus przyjmuje krzyż, jak my Eucharystię Świętą,
Za Jego chleb, drzewo Mu dajemy, wedle słów proroka
Jeremiasza.
Jaka długość tego krzyża, jaki ogrom i jaki trud,
jaki jest twardy, jaki nieustępliwy. Jaki to ciężar —
zbędnego grzesznika waga,
Jakże długo, krok za krokiem, aż śmierć zastanie na nim,
dźwigać go należy.
Czy będziesz go dźwigać całkiem sam, Panie Jezu?
Uczyń mnie także cierpliwym dla drzewa, które
zechcesz bym dźwigał — ja.
Jako że przystoi nam dźwigać krzyż, — zanim z kolei
on nas podźwignie.

III STACJA

Ruszają. Ofiara i kaci pospołu zdążają na Kalwarię.
Bóg za kark ciągniony, nagle się chwieje i pada.
— O tym pierwszym upadku cóż rzekniesz, Panie?
A że teraz już wiesz o tej chwili, cóż myślisz o tym?
Gdy się pada, gdy ciężar, źle przytroczony, Cię obala?
Jaką jest, Panie, ta ziemia przez Ciebie stworzona?

Ach, to nie tylko droga dobra jest wyboista.
Droga zła — także jest zdradziecka i zawrotna!
Nie idzie się nią wprost przed siebie, ale
kamieniem po kamieniu idzie ta nauka,
i gdy nawet serce wytrwa, stopa często zawodzi.
Ach, Panie, przez te kolana święte, te dwa kolana, które
Cię zawiodły równocześnie,
przez nagłą niemoc i upadek na wstępie drogi
przeraźliwej,
przez zasadzkę, która się udała, przez ziemię, którą
poznałeś,
zbaw nas od pierwszego grzechu — z zaskoczenia.

IV STACJA

O matki, które widziałyście śmierć pierwszego
i jedynego dziecięcia,
pomnijcie tę noc ostatnią u boku maleństwa w jękach,
wodę podawaną, lód, termometr
i śmierć, co przychodzi powoli, krok za krokiem i której
nie widzieć już niesposób,
nałóż mu buciki, zmień bieliznę, daj śliniaczek.
Ktoś przyjdzie, kto mi go zabierze i zakopie w ziemi.
Żegnaj moje dzieciątko, żegnaj ciało z mego ciała
Czwartą Stacją jest Maria, która wszystko przyjęła.
Oto na rogu ulicy czeka Skarbiec Ubóstwa wszelkiego.
Bez łez są Jej oczy, usta wysuszone.
Bez słowa spogląda, gdy Jezus nadchodzi.
Przyjmuje. Jeszcze jeden raz przyjmuje,
w sercu silnym surowo tłumi krzyk.
Bez słowa spogląda na Jezusa Chrystusa.
Matka spogląda na swego syna, Kościół na swego
Odkupiciela.
Jej dusza wyrywa się do Niego jak krzyk ginącego
żołnierza.
Przed Bogiem stoi i niech Bóg czyta w Jej duszy.

Jej serce przed niczym się nie cofa, niczego nie
odmawia,
serce przebite wszystko przyjmuje, na wszystko zezwala,
jak sam Bóg, który jest tutaj, ona jest obecna.
Przyjmuje i spogląda na Syna, którego poczęła w swym
łonie,
Nie mówi ani słowa i spogląda — na Święte Świętych.

V STACJA

Nadchodzi chwila, gdy nie można dalej i iść naprzód
już się nie zdoła.
W tym miejscu znajdujemy łączność i Ty pozwalasz,
że używa się także i nas, i to nawet siłą do Twojego
Krzyża,
jak Szymona Cyrenejczyka, obarczonego tym kawałkiem
drzewa.
Mocno go chwyta i stąpa za Jezusem
aby krzyż nie wlókł się po ziemi, by nic z niego nie
zginęło.

VI STACJA

Wszyscy uczniowie zbiegli, nawet Piotr gwałtownie się
zaparł,
tylko kobieta jedna w najgłębszym gąszczu zniewagi
i w ognisku śmierci
rzuca się ku Jezusowi, oblicze Jego ujmuje w swe dłonie.
Naucz nas, Weroniko, stawiać czoło względom ludzkim
bowiem ten, dla którego Chrystus jest prawdą, a nie
tylko obrazem,
nieprzyjemny i podejrzany staje się dla innych ludzi.
Plan jego życia jest odwrotny, odmienne są jego
motywy,
zawsze jest dla nich nieuchwytny i daleki.

Człowiek dojrzały, gdy odmawia różaniec, lub jawnie
się spowiada, niech baczy;
który pości w piątki i wśród kobiet widać go na mszy,
to budzi śmiech, to obraza, to zabawne, ale i drażniące.
Niech rozważa, co czyni, gdyż oczy są zwrócone na
niego.
Niech baczy na każdy ze swoich kroków, gdyż jest
znakiem,
gdyż każdy chrześcijanin swego Chrystusa jest
prawdziwym, choć niegodnym obrazem
i twarz, którą pokazuje, jest obliczem gminnym
tego oblicza Boga w Jego sercu, wulgarnym
i tryumfującym.
Pozwól nam wejrzeć jeszcze raz, Weroniko,
na zasłonę, która utrwaliła oblicze Świętego Wiatyku,
tę lnianą płachtę, na której odbiło się, Weroniko,
oblicze Winobrańca w dniu winobrania,
aby na wiek wieków pozostał wizerunek,
powstały z Jego krwi, z Jego łez i naszego plwania.

VII STACJA

To nie kamień pod nogami, czy uździenica za mocno
ściągnięta,
ale to nagle zawodzi nas dusza.
W południe życia przychodzi upadek przyzwolony,
gdy magnes nie ma już bieguna, a wiara horyzontu,
ponieważ droga jest długa, a cel daleki,
ponieważ jest się samotnym i brak pocieszenia.
Czas się dłuży i skrycie niesmak w cichości narasta,
od nieugiętości nakazu i od tego towarzysza z drewna.
Dlatego oba ramiona się otwierają podobnie jak
u pływaka,
już nie na kolana, ale na twarz się pada.
Prawda, że ciało upada, ale to dusza przyzwoliła.
Chroń nas, Panie, od drugiego upadku z własnej woli
zrodzonego i z nudy.

VIII STACJA

Jezus, nim wszedł ostatni raz na górę,
podniósł dłoń i zwrócił się do otaczającego ludu.
Kilka ubogich kobiet we łzach i z dziećmi w ramionach.
A my nie spoglądajmy tylko, słuchajmy Jezusa, gdyż
oto tu jest — On.
To nie człowiek podnosi rękę na tym ubogim rysunku,
to jest Bóg, który dla naszego zbawienia cierpiał i to
nie tylko na obrazie.
Tak, ten człowiek był Bogiem wszechmocnym. Więc to
jest istotnie prawdziwe?
W rzeczy samej był dzień, w którym Bóg cierpiał to
dla nas.
Z jakiego to niebezpieczeństwa odkupiono nas i za jaką
cenę?
Zbawienie człowieka czyż jest tak prostą sprawą, by Syn
od łona Ojca oderwać się musiał dla jej dokonania.
A jeżeli tak rzecz się ma z niebem, piekło czymże jest
tedy?
Cóż się czyni z drzewem zeschniętym, gdy z zielonym
tak postąpiono.

IX STACJA

„Jeszcze raz upadłem i tym razem to — koniec.
Chciałbym się podnieść, nie ma już sposobu.
Wyciśnięto mnie niczym owoc, zbyt ciężki jest dla mnie
ten człowiek.
Zło uczyniłem i ten człowiek, który umarł ze mną mnie
przygniata.
Umierajmy więc, gdyż łatwiej jest leżeć, niż stać prosto,
mniejsza o życie a umierać lepiej na krzyżu, niż pod
nim".
Uchroń nas od trzeciego grzechu, który jest z rozpaczy.
Nie wszystko jest jeszcze stracone, jak długo śmierć do
spełnienia zostaje.

Skończyłem już z tym drewnem, lecz żelazo jest jeszcze przede mną.
Jezus pada po raz trzeci, ale już na szczycie Kalwarii.

X STACJA

Oto klepisko, na którym młóci się ziarno niebieskiej pszenicy.
Ojciec jest nagi, osłona Tabernakulum zerwana.
Ręka się podniosła na Boga, Ciało z Ciała zadrżało.
Wstrząsnął się wszechświat, w źródle swym dotknięty.
My zaś, ponieważ zabrali szatę bez szwu i tunikę,
wznieśmy oczy i ośmielmy się spojrzeć na Jezusa samego.
Nic Ci nie zostawili, Panie, a wszystko zabrali.
Szatę, co przywiera do ciała,
jak dziś zrywa się habit z mnicha, lub welon z dziewicy poświęconej,
Wszystko Mu zabrano, nic nie zostawiono, by ukrył siebie.
Bez obrony pozostał, jak robak nagi.
Wydany jest wszystkim ludziom i odsłoniony.
Co? To jest wasz Jezus? Śmiech budzi,
pełen razów i nieczystości,
do psychiatrów należy i do policji.
Tauri pingues obsederunt me. Libera me, Domine, de ore canis.
On nie jest Chrystusem, On nie jest Synem Człowieka, On nie jest Bogiem.
Kłamliwa jest Jego Ewangelia i Ojciec Jego nie zasiada w niebiosach.
To szaleniec. To szalbierz. Niech przemawia! Niech milczy!
Policzek Mu zadaje sługa Annasza, a Renan Go całuje.
Wszystko Mu zabrali, ale krew szkarłatna się została.
Wszystko Mu zabrali. Pozostała rana, która jest otwarta.
Bóg jest ukryty. Pozostał człowiek boleści.
Bóg jest ukryty. Pozostał mój brat, który płacze!

Przez Twe upokorzenie, Panie, przez Twój wstyd,
zmiłuj się nad zwyciężonymi, nad słabym, nad którym
mocny się znęca.
Przez zgrozę ostatniej szaty, którą zerwali z Ciebie,
Zlituj się nad wszystkimi, których rozszarpują,
nad trzykroć operowanym dzieckiem, któremu lekarz
dodaje odwagi,
i nad rannym, któremu zmieniają bandaże,
nad mężem upokorzonym, nad synem u łoża matki
konającej
i nad tą miłością straszliwą, którą z serca wyrwać sobie
musimy.

XI STACJA

I oto Boga już nie ma z nami. Złożony jest na ziemi.
Sfora za gardło Go pochwyciła, jak jelenia.
Więc przybyłeś? Więc naprawdę jesteś z nami, Panie?
Usiedli na Tobie, kolanem serce Twe gniotą.
Ta dłoń skręcona przez kata, to prawica
Wszechmocnego.
Barankowi związano nogi, unieruchomiono
Wszechobecnego.
Kredą oznaczono na krzyżu Jego wysokość i rozpiętość
Jego,
a gdy zakosztuje naszych gwoździ, wtedy ujrzymy Jego
oblicze,
Synu Wieczny, którego granicą jest nieskończoność,
Oto z nami to ciasne miejsce, któregoś pożądał!
oto Eliasz położył się na zmarłym w całej swej długości,
oto tron Dawida i chwała Salomona,
oto łoże naszej miłości z Tobą, potężne i twarde.
Trudno jest Bogu zrównać się do naszej miary.
Ciągną Go, członki przemieszczone trzeszczą, ciało
krzyczy,
jak w tłoczni Go rozpostarli i przeraźliwie wtłaczają
w kształt,
by usprawiedliwiona była mowa proroka, co

przepowiadał tymi słowy:
„Przebodli ręce moje i nogi moje, policzyli wszystkie
kości moje".
Ujęty jesteś, Panie, i już nie możesz stąd uciec,
przybity jesteś do krzyża przez ręce i nogi.
Z szaleńcem i heretykiem nie mam czego więcej szukać
w niebie.
Wystarczy dla mnie ten Bóg, między czterema
gwoździami.

XII STACJA

Cierpiał przedtem, to prawda, ale teraz śmierć się
zbliża.
Wielki krzyż w nocy słabo się porusza z jeszcze
oddychającym Bogiem.
Wszystko się dopełniło. Niech tylko działa Narzędzie,
co ze związku podwójnej natury,
ze źródła ciała i duszy, z hypostazy
niewyczerpanie bierze i wydobywa
całą możliwość odczuwania bólu.
Jest sam jeden jak Adam, gdy był samotny w Edenie.
Trzy godziny jest sam i kosztuje wina.
Niezwyciężona niewiedzo człowieka, gdy odsunął się
Bóg!
Nasz Gość ociężał i czoło Jego skłania się powoli.
Nie widzi już swojej Matki i Ojciec Go opuścił.
Spełnia kielich i śmierć, która Go powoli zatruwa.
Czyż nie dość masz, Panie, tego wina kwaśnego
i zmieszanego z wodą,
gdy nagle podnosisz głowę i wołasz „Sitio"?
Masz pragnienie, Panie? Czy do mnie mówisz?
Czyż mnie jeszcze potrzebujesz i grzechów moich?
Czyż mnie jeszcze brakuje, zanim wszystko zostanie
wypełnione?

XIII STACJA

Tu kończy się Męka, a trwa dalej Miłosierdzie.
Chrystus już nie jest na krzyżu, jest z Marią, która Go
przyjęła.

Jak przyjęła Go zwiastowanego, tak przyjmuje gdy się
dokonało.
Chrystus, który cierpiał na oczach wszystkich, znowu na
łonie Matki jest ukryty.
Na wieki Kościół w Jej ramionach obejmuje
Umiłowanego.
To, co jest z Boga i co z Matki się poczęło, i to, co
uczynił człowiek,
wszystko to jest z Nią, pod Jej płaszczem na wieki.
Ona Go wzięła, widzi, dotyka, Ona modli się, płacze
i chwali,
Ona jest całunem i namaszczeniem. Ona jest grobem
i myrrą.
Ona jest kapłanem i ołtarzem, i naczyniem,
i wieczernikiem.
Tu kończy się Krzyż, a zaczyna Tabernakulum.

XIV STACJA

Grób, w którym gdy wycierpiał, zmarły Chrystus był
złożony,
na prędce opieczętowana jama, w której noc ma
spędzić,
nim przebity zmartwychwstanie i wzniesie się do Ojca,
to nie tylko ten grób nowy, lecz także i moje ciało,
to człowiek, Twe stworzenie ma większą głębię niż
ziemia,
teraz, gdy serce Jego jest otwarte, teraz, gdy ręce jego
są przebite.
Nie ma krzyża wśród nas, do którego nie przylgnęłoby
Jego ciało,
nie ma w nas więcej grzechu bez odpowiadającej Mu
rany.
Zejdź więc do nas z ołtarza, gdzie jesteś ukryty,
Zbawicielu świata!
Jakże otwarte i jakże głębokie jest Twoje stworzenie,
Panie.

Paul Claudel
przełożyła E. Reicher

JAN FRANCISZEK DREWNOWSKI

UWAGI W ZWIĄZKU Z ARTYKUŁEM DYSKUSYJNYM KS. STANISŁAWA KAMIŃSKIEGO I S. ZOFII J. ZDYBICKIEJ PT. *O SPOSOBIE POZNANIA ISTNIENIA BOGA* *

ARTYKUŁ ten obfituje w zwroty o egzystencjalistycznym „wydźwięku", w superlatywy i barwne przenośnie. Taki styl wytwarza pewien klimat myślowy, w którym czytelnikowi łatwiej może przyswoić inne, mniej strawne części artykułu. Czytelnik jednak nie będący entuzjastą egzystencjalizmu raczej pominie te stylistyczne dodatki i będzie się starał wyłuskać właściwe tezy artykułu.

Oto np. jak mogłyby wyglądać niektóre z takich tez.

1. Na str. 637 czytamy: „Czy problem takiej wagi jak istnienie lub nieistnienie Boga trzeba rzeczywiście pozostawić na płaszczyźnie pozanaukowej i pozaracjonalnej, na płaszczyźnie jedynie osobistych doznań, odczuć i przemyśleń? Byłaby to ogromna klęska dla rozumnej istoty... Chodzi raczej o pokazanie, że wokół ujęć racjonalnych nagromadziło się wiele nieporozumień i niejasności. Stąd potrzeba wyjaśnienia wielu spraw... Taki jest cel artykułu". Czytelnik więc rozumie, że zagadnienie istnienia Boga daje się sformułować w sposób naukowy i racjonalny.

2. Na str. 641 przy omawianiu źródeł tomizmu egzystencjalnego, tak zostaje określone zadanie, jakie on sobie stawia: „Trzeba więc obecnie wyprecyzować metodę naukowego poznania i tłumaczenia istnienia". Tomizm egzystencjalny daje więc metodę naukowego poznania i tłumaczenia istnienia.

3. Na str. 651 czytamy: „Dowód w metafizyce ma i powinien mieć inny charakter, niż w jakiejkolwiek innej nauce... Dla ostatecznego tłumaczenia rzeczywistości, jakie ma miejsce w filozofii bytu, potrzeba odrębnej metody, różnej od tych wszystkich, jakimi dysponuje współczesna metodologia nauk nie uwzględniająca (tak potoczyła się jej historia) specyfiki poznania metafizycznego". Tezą więc artykułu jest, że metoda tomizmu egzystencjalnego jest różna od wszystkich metod, jakie zna współczesna metodologia nauk.

4. Na str. 640 czytamy: „Oczywiście, chodzi o tzw. tomizm egzystencjalny, na temat którego sporo już powiedziano u nas, ale wciąż jeszcze za mało, by rozwiać wszelkie nieporozumienia, jakie gromadzą się wokół tej filozofii i dostrzec wagę odkrycia i kontynuowania »egzystencjalizmu« św. Tomasza, zmieniającego zupełnie rozumienie dziewiętnastowiecznej wersji tomizmu, która

* „Znak", nr 120 (czerwiec 1964 r.).

w dużej mierze była smutnym dziedzictwem skrajnego racjonalizmu XVII i XVIII w.". Na str. 647 zaś czytamy: „Przyczyną poważnych nieporozumień jest także schemat wykładu przytoczony przez św. Tomasza i powtarzany przez jego następców... Dopiero głębsza analiza dowodów, zwłaszcza uchwycenie tego, na czym polega istotna różnica między filozofią Tomasza a filozofią Arystotelesa — mimo nieraz identycznych sformułowań — pozwala zrozumieć, że wybitnie arystotelesowska forma nie jest dla dowodu czymś zasadniczym — przeciwnie — do pewnego stopnia źle wyakcentowuje rzeczywisty tok myśli". Czytelnik więc dowiaduje się, że tomizm egzystencjalny nie tylko zmienił zupełnie rozumienie dziewiętnastowiecznej wersji tomizmu, ale też zmienia dowody podane przez samego św. Tomasza, który źle wyakcentował rzeczywisty tok własnych myśli.

5. Na str. 650 przytoczone są poglądy innych tomistów na potwierdzenie słuszności przedstawionego stanowiska: „I Mascall uważa także, że sedno rozumowania polega nie na tym, że wniosek z logiczną koniecznością wynika z przesłanek, ale na tym, że poszczególne przesłanki są prawdziwe oraz, iż istnienie Boga nie wynika z logicznego procesu, lecz ujmowane jest w akcie poznawczym, stwierdzającym skutkowość bytu". Czytelnik więc rozumie, iż dowód nie polega tu na tym, że wniosek wynika z logiczną koniecznością z przesłanek, lecz — że istnienie Boga zostaje ujęte w akcie poznawczym stwierdzającym „skutkowość" bytu.

6. Na tej samej stronie 650 opisany jest bliżej ten akt poznawczy: „Mówiąc o akcie poznawczym stwierdzającym Przyczynę, trzeba go rozumieć jako stadium końcowe, będące wynikiem wielu żmudnych badań, procesów poznawczych... Do tego przekonania nie dochodzi się jednak jedynie w drodze choćby najbardziej precyzyjnych operacji logicznych i, niestety, marzenie o takiej konstrukcji dowodów istnienia Boga, w których każdy krok dałby się wylegitymować przez powołanie się na odpowiednie prawa logiczne, nie może być zrealizowane". Czytelnik więc dowiaduje się, że ten akt poznawczy jest bardzo skomplikowany i nie daje się sformułować zgodnie z żadnymi znanymi regułami logiki.

7. Na str. 652 czytamy: „Prawa logiki dotyczą związków międzyjednostkowych względnie części przestrzenno-czasowych jednostek, nie uwzględniają natomiast takich składników bytu (np. istoty i istnienia), które nie stanowią dla bytu ani zakresu, ani jakości".

8. Na str. 654 czytamy: „Dochodzimy wreszcie do sprecyzowania właściwej funkcji dowodów istnienia Boga. Jak wynika z dotychczasowych rozważań, nie są to dowody w znaczeniu, jakie temu terminowi przypisuje współczesna logika".

9. Wreszcie na str. 661 czytamy w odsyłaczu: „Czytelnik chciałby z pewnością podania gotowego »wzorcowego« wykładu dowodu istnienia Boga... przeprowadzonego w duchu egzystencjalnego tomizmu. Niestety, postulat ten nie zostanie zrealizowany".

Przytoczone wyżej wyjątki artykułu mogą niejednego czytelnika doprowadzić do wniosku, iż z punktu widzenia współczesnej metodologii nauk, metoda tomizmu egzystencjalnego nie jest metodą naukową, dowód zaś istnienia Boga nie jest wcale dowodem, nie polega on na wyciągnięciu logicznego wniosku z przesłanek, lecz polega na czymś, co nie daje się sformułować zgodnie z żadnymi znanymi regułami logiki.

Taki wynik bardzo by odpowiadał racjonalistycznym przeciwnikom religii w ogóle, i katolicyzmu — w szczególności, którzy wszak zawsze twierdzili, że sprawy te nie wytrzymują krytyki naukowej. Oczywiście też wynik taki zaniepokoiłby myślących katolików. Zwłaszcza trudno by było im uwierzyć, że — jak czytamy w wyjątkach zacytowanych wyżej w punkcie 4 — cała stuletnia tradycja odnowionego tomizmu miałaby być tylko „smutnym dziedzictwem skrajnego racjonalizmu", a sam św. Tomasz potrzebowałby przeszkolenia u Gilsona, by móc właściwie „wyakcentować" rzeczywisty tok swych genialnych myśli.

Pomimo niedwuznacznej wymowy przytoczonych wyżej wyjątków artykułu, trudno przypuścić, by rzeczywiście badania naukowe spod znaku tomizmu egzystencjalnego mogły być aż tak obce zwykłemu myśleniu naukowemu. Poniżej więc podane jest parę uwag, jak można by nieco inaczej interpretować wypowiedzi zawarte w omawianym artykule. Na tej drodze zapewne byłoby łatwiej o wzajemne zrozumienie między tomizmem egzystencjalnym a tak rozpowszechnionym dziś zwykłym myśleniem naukowym i technicznym.

Może główną przyczyną nieporozumień jest swoisty „kompleks", jaki się wytworzył w filozofii — nie tylko w Polsce — w związku z rozwojem współczesnej logiki symbolicznej.

Wiadomo, że poprawność logiczna jest nieodzownym warunkiem wszelkich badań naukowych. W żadnej nauce nikomu do głowy nie przyjdzie powątpiewać o ważności logicznej formy rozumowań. Choć w większości wypadków nikt nie myśli o tej formie logicznej w czasie badań, lecz po prostu każdy odruchowo ją stosuje. Zasady i reguły logiki nie są bowiem jakimś sztucznym wymysłem pedantów na utrapienie studentów filozofii. Poprzez tysiące lat, w logice osadza się i utrwala to wszystko, co jest istotne i wspólne w rozumnym myśleniu ludzi różnych epok i różnych cywilizacji. Nauka i w ogóle jakiekolwiek odpowiedzialne, rozumne myślenie tylko wtedy czyni zadość wymogom poprawności, gdy przeprowadzane

tam rozumowania czynią zadość wymogom poprawności logicznej. Logika formalna nie tylko że nadaje się do każdej nauki, ale też — obowiązuje w każdej nauce. Działalność poznawcza, w której rozumowania nie byłyby zgodne z prawami logiki, nie może być zaliczona do działalności naukowej.

Mniej więcej od pół wieku, w samej logice zaszły poważne zmiany. Zaczęto dokonywać podobnych usprawnień symbolicznych, jakim już od kilkuset lat matematyka zawdzięcza swój wspaniały rozwój. Dzięki współpracy matematyków i logików wykrystalizowały się różne nowe rachunki symboliczne, odtwarzające różne fazy procesów myślowych. Okazało się przy tym, że już w starożytności i w średniowieczu zdawano sobie sprawę z tych zależności formalnych, które teraz posłużyły za punkt wyjścia usprawnień symbolicznych. Choć więc głównie matematycy brali w tym udział, jednak wyniki sięgały tu o wiele dalej niż sama matematyka. Ogarnęły, rozszerzyły i usystematyzowały całą dziedzinę tradycyjnej logiki formalnej. Bezspornym zaś sformułowaniem tych wyników jest tzw. klasyczny rachunek logiczny. Jest on tym dla wszelkiego rozumnego myślenia, czym tabliczka mnożenia — dla matematyki.

Od 30 lat z górą klasyczny rachunek logiczny stanowi punkt wyjścia dalszych wielostronnych badań nad podstawami nauki, nad językiem naukowym, nad metodami nauki. Zwłaszcza podstawy matematyki zostały tu gruntownie prześwietlone. Przy tym wdzięcznym przedmiotem teorii symbolicznych stały się same operacje symboliczne matematyki i logiki. Powstał nowy dział matematyki — tzw. metamatematyka lub metalogika. Opiera się ona na teorii mnogości, która jest matematycznym odpowiednikiem logiki zakresów: zajmuje się zależnościami pomiędzy zakresami nazw z pominięciem treści nazw. Tego rodzaju oderwanie się od wszelkich skojarzeń treściowych pozwala skupić uwagę na takich łatwo dostrzegalnych przedmiotach, jakimi są znaki, symbole. Oraz pozwala dowolnie eksperymentować na takich wyraźnie określonych czynnościach, jakimi są działania dokonywane na samych tylko znakach. Ta przejrzystość okupiona jest jednak ograniczeniem zastosowań takiej teorii, która praktycznie nie jest przydatna poza matematyką. Co zresztą wcale nie świadczy o małej przydatności praktycznej — wszak przyczyniła się między innymi do powstania i nadal przyczynia się do rozwoju mózgów elektronowych i całej automatyki.

Ograniczenie zasięgu zastosowań teorii matematycznych wcale nie wpływa na możliwości zastosowań klasycznego rachunku logicznego. Nie ma w nim bowiem żadnych założeń, które by przesądzały o jedynie zakresowym ujmowaniu zagadnień. Przeciwnie,

drogą wprowadzania nowych symboli, którym nadaje się odpowiednie znaczenia, można wypowiadać w języku symbolicznym klasycznego rachunku logicznego wszystko, co się w ogóle da rozumnie wypowiedzieć. Znaczenia tych nowych symboli mogą być treściami pojęć zarówno nauk przyrodniczych, jak również humanistycznych oraz wszelkich kierunków filozofii, które pretendują do poprawności naukowej.

Tak się jednak złożyło, że piękne wyniki matematyków bardziej się na ogół rzucają w oczy, niż różnorodne próby zastosowań logiki symbolicznej w naukach i w filozofii. Zwłaszcza u nas w Polsce, po wojnie, przeważnie badania szły w kierunku matematycznym, tak iż dziś dorobek matematyki przesłania nie wtajemniczonym inne możliwości zastosowań logiki symbolicznej. Po prostu utożsamia się całą logikę symboliczną z matematyczną metalogiką. Ta zaś — jak było powiedziane przed chwilą — ogranicza się tylko do logiki zakresów i nie nadaje się do zastosowań poza matematyką. Stąd więc wyciąga się już słusznie wniosek, że cała logika symboliczna nie nadaje się do takich zastosowań. Z takim też mniemaniem można się często spotkać w publikacjach filozoficznych KUL.

To dopiero tłumaczy i poniekąd usprawiedliwia to dziwne mniemanie, wypowiedziane wyżej w tezie 7; oczywiście, mowa tam nie o ogólnych prawach logiki, lecz — o prawach matematycznych teorii metalogicznych. Dotyczą one niewątpliwie samych tylko przestrzenno-czasowych własności znaków oraz ich części i napewno nie uwzględniają metafizycznych składników bytu. Podobnie też w tezach 5, 6 i 8, gdy się zastąpi logikę przez owe teorie matematyczne, zniknie pozór odżegnywania się od wszelkiego logicznego myślenia.

W ten sposób dałyby się obronić tezy artykułu przed zarzutami urażonej logiki. Pozostają jednak tezy 3, 4 i 9, które trudno pogodzić ze zwykłym pojmowaniem nauki. Ale i tu można by wyjaśnić pewne sprawy, gdyby chcieć jednak obronić naukową wartość metod tomizmu egzystencjalnego.

Wywody na str. 640—642 doprowadzają do wniosku, iż metoda tomizmu egzystencjalnego jest różna od wszelkich znanych dotychczas metod naukowych. Przemawiać ma za tym:

a) dążność tej metody do tłumaczenia konkretnie danej rzeczywistości z punktu widzenia jej istnienia i nie ograniczanie się tylko do abstrakcyjnych rozważań teoretycznych;

b) brak wzorów w innych naukach, gdyż tylko filozofia zajmuje się poznaniem i tłumaczeniem samego istnienia;

c) nieuchwytność tego istnienia sprawiająca, że proces jego poznawania nie jest nigdy zakończony, wymaga ciągłego wysiłku, ciągłego dalszego pogłębiania znajomości bytu.

Jeżeli teraz spojrzeć na tak dobrze wszystkim znane nauki przyrodnicze i techniczne, to wiadomo, że mają one na celu tłumaczenie konkretnie danej rzeczywistości z najrozmaitszych punktów widzenia, jakie są dyktowane potrzebami ludzkimi. Wszystkie te nauki zawierają mniej lub bardziej rozwinięte teorie abstrakcyjne, w których systematyzuje się prawdy uzyskane w zetknięciu z konkretną rzeczywistością. Oczywiście jednak, żadna z tych nauk nie ogranicza się tylko do takich abstrakcyjnych teorii.

Ta rozmaitość punktów widzenia nauk przyrodniczych i technicznych sprawia, iż każda z nich specjalizuje się w swoistych metodach poznawania i tłumaczenia zjawisk. Inaczej postępuje się np. w fizyce, inaczej w biologii, inaczej w naukach społecznych. Każdy typ nauk musi wypracowywać własne metody poznawania i tłumaczenia badanych zjawisk.

Nikt też wreszcie nie łudzi się, by jakakolwiek z nauk przyrodniczych mogła sobie powiedzieć, iż zakończyła swój proces poznawczy. Każda wymaga ciągłego wysiłku, ciągłego dalszego pogłębiania badanej dziedziny.

Jak widać więc, gdyby powyższe trzy punkty miały przemawiać za jakąś odrębną metodą, różną od wszystkich znanych metod naukowych, to z równą słusznością metody nauk przyrodniczych i technicznych musiałyby być uznane za różne od wszystkich znanych metod naukowych. Co jest jawnie niedorzeczne.

Raczej więc przeciwnie — punkty te świadczą, iż nauka o konkretnym istnieniu, za jaką podaje się tomizm egzystencjalny, wcale się tak bardzo nie różni w swych ogólnych metodach naukowych od innych nauk o rzeczywistości. Niewątpliwie jednak swoisty przedmiot badania, jakim jest istnienie w różnych dziedzinach rzeczywistości, wymaga swoistych odrębnych sposobów bezspornego stwierdzania go w konkretnych przypadkach oraz — formułowania ogólnych twierdzeń: czy to ważnych tylko w poszczególnych dziedzinach, czy — we wszelkiej rzeczywistości.

Można by tu co prawda zarzucić, że przecież w żadnej nauce przyrodniczej nie ma takich zawiłych trudności jak te, którymi nas dzisiaj tak hojnie raczą egzystencjalni tomiści, i w ogóle — filozofowie. Wystarczy jednak spojrzeć na niedawne dzieje nauk przyrodniczych, by przekonać się, że nauka o istnieniu wcale tu nie jest osobliwym wyjątkiem.

Nie tak dawno psychologia i etyka były zasadniczymi działami filozofii. Dziś zaś filozofia nie przyzna się do żadnego z wielu różnych kierunków psychologii, socjologii oraz do szczegółowych dyscyplin, jak psychotechnika, psychiatria, higiena psychiczna, pedagogika i inne.

Albo np. ilu wieków było potrzeba na wykrystalizowanie się dzisiejszego pojęcia energii, podstawowego dla całej fizyki. A prze-

cież nie można odmówić temu pojęciu z jednej strony — aż nadto operatywnej, praktycznej skuteczności, z drugiej strony zaś — bogactwa intuicji filozoficznych, które się złożyły na jego treść.

Ten przykład fizyki może najlepiej uwidocznia rolę rozmaitych metod w nauce. Punkty wyjścia są empiryczne, naoczne, intuicyjne. Refleksja, analiza tych bezpośrednich danych: analiza fenomenologiczna — treści, analiza językowa — jej wyrazu. Porządkowanie wyników, systematyzacja teoretyczna. Dedukowanie nowych prawd i sprawdzanie ich. Stwierdzanie nowych faktów, nowych wartości i dalsza refleksja, analiza, rozszerzanie teorii. Jest dość miejsca i na mozolne przedzieranie się przez manowce zawiłych analiz, i na wygodne korzystanie z autostrad wyszlifowanych teorii.

Popyt na egzystencjalizm — to objaw potrzeby przyswojenia nowych treści, pogłębienia różnych kierunków analizy, rozszerzenia dawnych teorii. Takie analizy fenomenologiczne niewątpliwie nie dadzą się wcisnąć w schematy wykończonych rozumowań. Analizy te wszak dopiero mają dostarczyć uzgodnionych intuicji, pojęć i terminów do systematycznego rozwijania teorii. Są one konieczne do systematyzacji teoretycznej, ale — oczywiście — jej nie zastąpią.

Chyba więc słusznie tomizm egzystencjalny pretenduje do roli naukowego poznawania i tłumaczenia istnienia. Ale chyba niesłuszny jest pośpiech niektórych tomistów egzystencjalnych do brania obecnej fazy początkowych analiz fenomenologicznych za całą naukową teorię istnienia. W tej fazie analitycznej zrozumiała jest niechęć do ścisłej systematyzacji logicznej. Tym się też da wytłumaczyć chęć jednostronnego odczytywania św. Tomasza i zapoznawanie wspaniałej architektoniki logicznej jego dzieła oraz późniejszej scholastyki XIV w.

Jeżeli zaś słuszne jest mniemanie, że naukowe opracowanie istnienia stanowi trzon całej metafizyki klasycznej, to praca nad budową takiej nowoczesnej teorii istnienia stałaby się może punktem wyjścia unowocześnienia wszystkich innych pojęć tradycyjnej metafizyki. Podobnie jak tego dokonały nauki ścisłe tylko w zakresie pojęć dotyczących wielkości, ilości, rozciągłości i ruchu.

W takim razie, przeświadczenie o doniosłości dokonywanej pracy, zapał i entuzjazm tomistów egzystencjalnych byłyby w całej pełni uzasadnione. Trzeba by się jedynie uzbroić w cierpliwość. Jest tu bowiem do przebycia podobna droga, jak do genialnych antycypacji średniowiecznych astrologów i alchemików oraz ich kabalistycznych formuł do dzisiejszej astrofizyki i fizyki jądrowej z ich matematyczną aparaturą.

Synteza scholastyczna dojrzewała wszak z górą tysiąc lat. Wzmagające się od kilkuset lat przemiany doprowadziły dziś do fan-

tastycznego rozrostu fizycznego obrazu świata, w którym „kryształowe sfery" słońca i planet stały się tylko nikłym atomem we wszechświecie galaktyk, a każdy niepodzielny atom alchemików sam stał się słonecznym układem mikrocząstek. Za tymi przemianami w fizyce i astronomii dopiero zaczynają podążać inne nauki o zjawiskach życia, o zjawiskach społecznych: cybernetyka, ekonometria, teoria decyzji i inne — zaledwie stawiają pierwsze kroki. I wszędzie już staje się nieodzowne to osobliwe usprawnianie myślenia, jakie dało stosowanie symboli w matematyce.

Wreszcie jeszcze parę uwag o samych dowodach istnienia Boga. Oczywiście, że mówiąc o dowodzie, nie musimy koniecznie myśleć o dedukcji. We wszystkich naukach, poza matematyką, i w potocznej praktyce życiowej dowody przebiegają w kierunku odwrotnym: ze skutków wnioskuje się o przyczynach.

Klasyczny przykład stanowi odkrycie planety Neptun, gdzie na podstawie zakłóceń ruchu planety Uran dowiedziono istnienia nowej planety, którą potem dopiero zaobserwowano w miejscu wskazanym przez obliczenia. Podobnie stwierdza się istnienie różnych związków chemicznych, procesów biologicznych i innych zjawisk przyrodniczych. Podobnie dowodzi się, że zaszły fakty historyczne, przedhistoryczne, paleontologiczne, geologiczne. Podobnie rozumują lekarze wnioskujący z objawów o chorobie. Podobnie w technice wszystkie wskazania przyrządów pomiarowych są skutkami dowodzącymi niezbicie własności lub wielkości badanych przyczyn. Nie mówiąc już o nieustannej praktyce codziennej wykazywania się różnego rodzaju legitymacjami, biletami, dokumentami, informacjami, które wszak wszystkie są umyślnie wywołanymi skutkami, stanowiącymi dowody istnienia odpowiednich przyczyn.

I te właśnie niededukcyjne dowody są „prawdziwymi" dowodami w życiu. Jak o tym świadczy praktyka sądowa, w której chyba nigdy się nie zdarzyło, by komuś tylko dedukcyjnie udowodniono, że jest sprawcą przestępstwa.

O takim też dowodzeniu istnienia Boga mówi orzeczenie dogmatyczne stwierdzające, że „jako przyczynę przez skutki można z pewnością poznać, a więc dowieść Boga". Jakie zaś tu mają rozstrzygać skutki — tego nie wiadomo. Z tego, co się wie o dziejach nawróceń, skutki te mogą być zadziwiająco różne. Zresztą — jak słusznie podkreślono w artykule — przekonanie, że jest Bóg, wcale nie musi być wynikiem przeprowadzenia poprawnego formalnie dowodu.

Jak zaś przedstawia się sprawa naukowego dowodu? Tak jak w każdej nauce. Weźmy np. owo odkrycie Neptuna. Dlaczego można było naukowo dowieść, że istnieje taka nieznana planeta? Naukową podstawą była tu wówczas klasyczna mechanika New-

tona. Na tej podstawie były wyznaczone orbity wszystkich znanych wówczas planet. Również na przekonaniu o bezwzględnej prawdziwości tej podstawy było oparte przekonanie, że jeżeli jakaś planeta odchyla się w ruchu swym od wyznaczonej orbity, to muszą istnieć inne ciała niebieskie, których przyciąganie jest przyczyną tych odchyleń. Skoro więc zaobserwowano takie odchylenia w ruchu planety Uran, musiano przyjąć istnienie innych, nieznanych ciał. Okazało się, że wystarcza tu istnienie jednej planety o określonej masie i orbicie. I rzeczywiście, późniejsze obserwacje potwierdziły, że planeta ta istnieje. Ale nawet gdyby się wówczas nie udało jej wykryć, przekonanie o jej istnieniu byłoby tak powszechne wśród astronomów, jak powszechne było przekonanie o niewzruszoności praw mechaniki klasycznej.

Podobnie w średniowieczu panowało przekonanie o niewzruszoności ogólnych zasad metafizycznych. Na tej podstawie rozwijano szczegółowe teorie różnych dziedzin naukowych. Na tej podstawie też formułowano pewne ogólne twierdzenia, w rodzaju tego, jakie przytoczono w artykule: „Jeżeli istnieje skutek przygodny, to istnieje przyczyna konieczna". Podobne twierdzenia wypowiadano w związku z takimi pojęciami jak ruch, stawanie się, stopnie doskonałości, celowość i inne, znane z różnych klasycznych dowodów istnienia Boga.

Przekonanie o prawdziwości tych ogólnych twierdzeń było równie powszechne, jak przekonanie o niewzruszoności ogólnych zasad metafizyki. Z takich ogólnych twierdzeń można już było wnioskować o istnieniu owych wyróżnionych elementów ostatecznych, jak nieruchomy Poruszyciel, przyczyna konieczna itd. W ówczesnym zaś klimacie żywej wiary nie ulegało wątpliwości, że te elementy ostateczne są tożsame z Bogiem.

Gdyby więc dziś miał być podany tego rodzaju naukowy dowód istnienia Boga, musiałby się podobnie oprzeć na powszechnie uznanej ogólnej teorii naukowej o wszechświecie. W takiej teorii można by określić jakieś takie wyróżnione elementy ostateczne i uzasadnić ogólne twierdzenia o nich. Byłaby to teoria Absolutu, o której mówi o. A. M. Krąpiec w tym samym numerze „Znaku" (str. 662—666). Jego zdaniem — jedynie w filozofii zapoczątkowanej przez św. Tomasza Bóg filozofii jest zarazem Bogiem religii.

Gdyby więc udało się na gruncie tej filozofii rozwinąć naukową teorię Absolutu i gdyby teoria ta zyskała podobnie powszechne uznanie wśród uczonych, jak metafizyka scholastyczna wśród myślicieli średniowiecza lub mechanika klasyczna wśród astronomów XIX w., to w ramach takiej teorii byłby możliwy naukowy dowód istnienia Boga, podobnie jak w summach średniowiecznych.

Jak było powiedziane wyżej, tomizm egzystencjalny mógłby się z czasem zdobyć na taką nowoczesną, naukowo poprawną teorię

Absolutu, jeżeliby unowocześnił i rozszerzył swe metody naukowe. Wtedy zaś dopiero miałby szanse uzyskania powszechnej zgody na swe teorie. Obecnie jednak chyba jest przedwczesne tego rodzaju zalecanie tomizmu egzystencjalnego, jak w omawianym artykule. Tym bardziej zaś nie jest wskazane podawanie za naukowe dowody istnienia Boga takich wywodów, których żaden współczesny uczony nie uzna za naukowo poprawne.

W świetle powyższych uwag widoczne jest, jak można by nieco inaczej interpretować owe 9 punktów streszczających główne myśli omawianego artykułu. Interpretacja ta wynikałaby z następujących rozróżnień:

1) Gdy mowa o zastosowaniu logiki w metafizyce: odróżnienie matematycznych teorii metalogicznych od klasycznego rachunku logicznego. Pierwsze nie nadają się do zastosowań w metafizyce; drugi nadaje się i powinien być stosowany, jeżeli metafizyka ma być wyłożona w postaci wytrzymującej krytykę naukową.

2) Gdy mowa o naukowej metodzie metafizyki: odróżnienie analizy fenomenologicznej od zespołu wszystkich metod naukowych. Tomizm egzystencjalny posługuje się dziś tylko pierwszą metodą; nie może jednak poprzestać na niej, jeżeli ma być nowoczesną nauką o istnieniu.

3) Gdy mowa o stosunku nowoczesnej metafizyki do metafizyki scholastycznej: odróżnienie zagadnienia istnienia od zespołu wszystkich zagadnień metafizyki. Tomizm egzystencjalny jest dziś próbą stworzenia nowoczesnej nauki o istnieniu; nie stanowi jednak jeszcze nowoczesnego sformułowania całego dorobku klasycznej metafizyki.

Jan Franciszek Drewnowski

Ks. STANISŁAW KAMIŃSKI,
s. ZOFIA JÓZEFA ZDYBICKA

W ODPOWIEDZI NA UWAGI JANA FR. DREWNOWSKIEGO

UWAGI Jana Fr. Drewnowskiego wysuwają problemy, które choć od szeregu lat są omawiane na łamach naszych czasopism naukowych i popularnych, nie doczekały się jeszcze ogólnie przyjętych — nawet w zasadniczych rysach — rozwiązań. Niewątpliwie, zagadnienia metodologiczne w odniesieniu do filozofii klasycznej są trudne. Nie łatwo jest też przedstawiać je prosto i zrozumiale. Wydaje się jednak, iż dodatkową przyczynę niezrozumiałości stanowi to, że czytelnik dochodzi do interpretacji nie tyle sugerowanych przez tekst, co przez z góry przyjęte założenia i opinie. Każdy

przecież zarówno na filozofię jak i na poszczególne style filozofowania ma własne poglądy, od których nie łatwo mu abstrahować. Dlatego dobrze będzie ponownie wyjaśnić zasadnicze poglądy nie ograniczając się tylko do samej polemiki. Dla jednoznacznego i pełniejszego zrozumienia, porozumienia i wyprecyzowania stanowisk jeszcze raz powrócimy przeto najpierw do spraw ważnych nie tylko dla poznawalności istnienia Boga, ale i dla rozumienia klasycznej filozofii w ogóle. Chodzi przede wszystkim o metodę filozofii, stosunek logiki do filozofii oraz metodologiczną naturę dowodów na istnienie Boga. Następnie odpowiemy krótko na konkretne zarzuty, jakie — zdaniem J. Fr. Drewnowskiego — mógłby podnieść krytyczny czytelnik.

1. Problem metody filozofii klasycznej

Czy metoda, jaką posługuje się filozofia, jest metodą naukową i wobec tego czy filozofia jest nauką? Z naszego artykułu rzekomo wynika, że „z punktu widzenia współczesnej metodologii nauk metoda tomizmu egzystencjalnego nie jest metodą naukową".

Dla wyjaśnienia tego zagadnienia trzeba sięgnąć do samej koncepcji metody naukowej. Otóż racjonalna koncepcja poznania naukowego postuluje między innymi i to, aby metody naukowe były proporcjonalnymi i efektywnymi środkami do osiągnięcia określonego celu badawczego. Poszczególne nauki, choćby dotyczyły tej samej ontycznie rzeczywistości, badają ją w wyróżnionym przez siebie aspekcie i do wyodrębnionego w sobie właściwy sposób przedmiotu badań dostosowują odpowiednią metodę. Nauki różnicują się swoistymi aspektami przedmiotów i swoistymi metodami. Nie ma dwu różnych nauk, które posługiwałyby się identycznymi metodami. Wielość nauk i wielorakość metod — względnie kombinacji metod — jest sprawą nie podlegającą dyskusji, a właściwa postawa metodologiczna nie polega chyba na tym, aby dopuszczać tylko jakiś jeden typ nauki, lecz raczej dopasowywać kryteria metodologiczne do przedmiotu i celu oraz rzeczywistej struktury poszczególnej nauki, do praktycznego sposobu jej funkcjonowania.

Wobec tego twierdzenie, że filozofia jako odrębna dziedzina poznania posługuje się metodą dostosowaną i do badanego przedmiotu i do celu, który chce osiągnąć, raczej nie powinno budzić zastrzeżeń. Skoro jednak jest inaczej — należy szukać podstaw nieporozumienia w stanie aktualnie wykładanej metodologii nauk, która przeważnie nie uwzględnia odrębnej metody filozoficznej. Taki stan rzeczy tłumaczy się nie tylko tym, że inne nauki wyprzedziły filozofię w wejściu na warsztat obróbki metodologicznej, ale i tym, że metodologia jest związana z epistemologią, która —

głównie pod wpływem skrajnego scjentyzmu — zbyt ciasno i rygorystycznie wyznaczyła granice poznania racjonalnego i naukowego. Mimo więc, że stan wiedzy metodologicznej jest wysoki — współczesna metodologia nauk co do swego zasięgu nie jest pełna — nie obejmuje metod dla wszystkich dziedzin poznania racjonalnego. Nauki formalne, dedukcyjne są niewątpliwie uprzywilejowane; pierwsze weszły na warsztat metodologów. Gorzej sprawa przedstawia się z naukami przyrodniczymi i humanistycznymi, ale i w tej dziedzinie wiele zrobiono. Natomiast klasyczna metafizyka dotychczas nie była przedmiotem powszechnego i zarazem pozytywnego zainteresowania metodologii nauk — nie ma więc ogólnie uznanej metodologii filozofii, filozofii klasycznej. Próbuje się tylko zaaplikować jej jakąś z gotowych metod naukowych, albo zostawić ją na drogach irracjonalnych. Autorzy artykułu uważają, że można uprawiać klasyczną metafizykę racjonalnie lecz metodą swoistą. Od szeregu lat i za granicą i u nas trwają badania metodologiczne dotyczące klasycznego poznania filozoficznego, prace, które u nas zainicjował ks. Salamucha, o. Bocheński, p. Drewnowski właśnie, a obecny stan badań jest dalszym etapem tej pionierskiej pracy rozpoczętej w latach trzydziestych. Dziś — dzięki zdobytemu doświadczeniu — widać lepiej, niż to sobie uświadamiano trzydzieści lat temu, że żadna z wypracowanych przez metodologię nauk metod nie nadaje się do automatycznego, i w całej rozciągłości, przeniesienia jej na teren filozofii choćby ze względu na kategoryczność systemu zdań metafizyki klasycznej oraz ze względu na ich ogólność, konieczność i zarazem rzeczowy (realny) ich charakter. Nie znaczy to jednak, iż w opracowywaniu metody filozofii nie powinno się korzystać z dotychczasowych zdobyczy ogólnej metodologii i wykorzystywać doświadczenia nauk, które już zdobyły wysoką samoświadomość metodologiczną.

Podkreślanie swoistości budującej się metody filozoficznego poznania jest prostą konsekwencją uświadamiania sobie natury filozofii klasycznej i jej odrębności od wszystkich pozostałych nauk i to odrębności dość zasadniczej, która jednak nie przekreśla tego, iż wiedzę filozoficzną można traktować jako wiedzę całkiem racjonalną, jako w szerszym (w stosunku do obiegowego) sensie naukę. Metoda metafizyki klasycznej jest nie naukowa jedynie w tym znaczeniu, że nie jest taka sama jak w naukach szczegółowych, ale jest naukowa w tym znaczeniu, że prowadzi do wiedzy racjonalnej, dostatecznie komunikowalnej i uzasadnionej w sposób, który daje się skontrolować.

Fakt, że nie tylko filozofia bada istniejącą rzeczywistość — i wobec czego filozofia nie stanowi tak różnej od pozostałych nauk realnych dziedziny poznania — zmusza do ponownego wyjaśnienia

przedmiotu filozofii klasycznej. Otóż poznanie filozoficzne choć dotyczy rzeczywistości istniejącej — podobnie jak nauki realne — bada jednak tę rzeczywistość w aspekcie, który nie jest przedmiotem zainteresowania żadnej z nauk szczegółowych. Czym innym jest zajmowanie się istniejącą rzeczywistością a czym innym jest badanie ostatecznych uwarunkowań istnienia w ogóle jakiegokolwiek bytu. Stanowi to przedmiot formalny metafizyki, odróżniający ją od wszystkich innych nauk; będący racją jej uprawiania i podstawą twierdzenia, że musi istnieć swoista metoda uprawomocniania tez metafizyki.

Nie miejsce tu na szczegółowe analizy i eksplikacje. Ograniczymy się jedynie do wskazania głównych linii rozwiązania problemu i zaakcentowania, że przy budowie nowoczesnej metodologii metafizyki trzeba wziąć pod uwagę dwie rzeczy: naturę filozofii i konkretnie stosowane zabiegi poznawcze oraz wyniki i metody jakimi dysponuje współczesna metodologia. Praca ta suponuje więc znajomość i współczesnej metodologii nauk i znajomość filozofii — tylko wtedy forma wykorzystania może być właściwa (niestety, nieczęsto zdarza się połączenie obu tych znajomości!). Oczywiście, że metamatematyka może dostarczyć wzorów precyzji i ścisłości oraz przykładów dla wielu niesformalizowanych zabiegów metodologicznych, które dadzą się przeprowadzić analogicznie do postępowania sformalizowanego. Także metodologia nauk empirycznych i teorie argumentacji nieformalnych pomogą uprawomocnić metodologicznie sposoby postępowania w metafizyce. Swoisty intuicyjno-dyskursywny charakter poznania metafizycznego wymaga jednak opracowania sobie właściwej metody tworzenia aparatury pojęciowej i postępowania dowodowo-systematyzującego, nie zaś jedynie dopasowania jednej czy eklektycznie wybranych kilku z już istniejących w ogólnej metodologii nauk. Nie jest to aprioryczny pogląd tomizmu egzystencjalnego, ale stanowisko, do jakiego dochodzi każdy nieuprzedzony metodolog, badający koncepcję metafizyki św. Tomasza i jej faktyczne ujęcia. Może warto tu dodać, iż niektórzy błędnie mniemają, jakoby tomizm egzystencjalny był rodzajem egzystencjalizmu, a więc kierunkiem irracjonalnym i dlatego występującym przeciw aksjomatyzowaniu metafizyki. Otóż zachodzi tu zbieżność nazwy a nie zbieżność stanowisk. Tomizm chociaż egzystencjalny nie jest egzystencjalizmem, lecz racjonalnym tomizmem, starającym się jak najwierniej i najgłębiej odczytać św. Tomasza oraz jak najpełniej wykorzystać (również zgodnie z duchem św. Tomasza) osiągnięcia i środki, których użycza nam współczesna metodologia nauk. I tomista egzystencjalny i metodolog filozofii klasycznej, zarówno niezależnie jak i w najściślejszej łączności ze sobą dochodzą w tej

sprawie do podobnych wyników. I dlatego tylko w oparciu o wyimaginowane obawy oraz nieuzasadnione uprzedzenia można dziwić się, by „rzeczywiście badania naukowe spod znaku tomizmu egzystencjalnego mogły być aż tak obce zwykłemu myśleniu naukowemu".

2. Stosunek logiki współczesnej do filozofii klasycznej

Zagadnienie to w naszym artykule było poruszane jedynie marginesowo.[1] Skoro jednak można imputować nam stanowisko dalekie od tego, jakie zajmujemy — nie biorąc uparcie pod uwagę ciągle przez nas czynionych wyjaśnień i zastrzeżeń — krótko sprawę wyjaśnimy.

Przede wszystkim natura filozoficznego poznania, a nie lęk czy „kompleks" w stosunku do współczesnej logiki symbolicznej, każe szukać metod uprawomocnienia dla twierdzeń metafizyki gdzie indziej także a nie tylko w regułach opartych na wynikaniu formalnym. Badania przeprowadzane od lat w środowisku lubelskim uwzględniają wyniki współczesnej logiki, z której jednak korzysta się w sposób taki, na jaki wydaje się pozwalać natura poznania filozoficznego — a więc nie bezwzględnie i nie automatycznie. Zresztą spór o granice stosowalności logiki toczy się nie tylko u nas i nie tylko na terenie filozofii klasycznej. Jak informuje zamieszczony w ostatnich „Studiach Filozoficznych" artykuł prof. J. Kotarbińskiej, sprawa jest żywo dyskutowana w kręgach teoretyków filozofii analitycznej. Problem naczelny, wokół którego skupia się dyskusja, dotyczy pytania, czy prawa logiki formalnej obejmują wszystkie ważne rozumowania wypowiadane w terminach języka niesformalizowanego, czyli czy wszystkie rozumowania przeprowadzane poza terenem logiki i matematyki mogą być poszczególnymi przypadkami logicznych schematów rozumowań. Wskazując na ten otwarty problem, który oczywiście przebiega w inny sposób na terenie filozofii analitycznej niż na terenie filozofi bytu — nie mamy zamiaru występować przeciw logice formalnej czy pomniejszać jej roli w precyzacji wszelkiego poznania naukowego a więc także i filozoficznego. Logika wypracowała wiele narzędzi i metod, które po uprzednim przystosowaniu muszą być użyte przy opracowywaniu swoistej semiotyki i metodologii metafizyki klasycznej. Instrumentalny charakter logiki nie polega jednak w obchodzącym nas przypadku na tym, że jest ona

[1] Szerzej w tej sprawie zob. np. St. Kamiński, *Co daje stosowanie logiki formalnej do metafizyki klasycznej?* „Roczniki Filozoficzne KUL", 12/1964, z. 1, 107—112.

gotowym narzędziem rozwiązywania wszystkich filozoficznych problemów.

Klasyczny rachunek logiczny zawiera prawa będące podstawą formułowania reguł obowiązujących rozumowania niezawodne tzn. że każde rozumowanie, które przebiega niezgodnie z prawami tego rachunku jest niepoprawne i metoda jakiejś nauki byłaby wówczas nienaukowa, gdyby uznawała zdanie przyjęte w wyniku rozumowania przebiegającego wbrew prawom logiki. Ale z tego nie wynika, że klasyczny rachunek logiczny stanowi kodyfikację wszelkich możliwych rozumowań ważnych (niezawodnych) i że nie mogą zachodzić takie rozważania, dzięki którym otrzymuje się zdanie o właściwościach semantycznych, które nie mieszczą się w ramach klasycznego rachunku logicznego. Coraz częściej mówi się dziś, że logika ekstensjonalna nie wystarcza, a wynikanie czysto formalne nie jest jedyną podstawą niezawodnego uzasadniania twierdzeń. Możliwe, że jakaś logika treści, logika intensjonalna, na której potrzebę obecnie niektórzy wskazują, wypełniłaby lukę. Nie byłaby ona oczywiście ani sprzeczna z logiką formalną, ani nie musiałaby umniejszać jej wartości i jej roli. Osobną trudność w stosowaniu logiki formalnej do metafizyki tomistycznej stanowi i to, że występują w niej wyrażenia o znaczeniu analogicznym i transcendentalnym, których nigdy nie można używać w sposób całkowicie jednoznaczny, bez względu na kontekst rzeczowy. [2]

Uzasadnianie ściśle według logiki klasycznej bierze pod uwagę ostatecznie jedynie formę zdań. Okazując na tej drodze analityczność jakiegoś zdania ograniczamy się jedynie do strony językowej wyrażeń. Takie uzasadnianie właściwe dla nauk formalnych, jest przydatne i pomocne w innych naukach, ale nie wystarcza. Skoro metafizyka jest wiedzą o egzystencjalnej stronie rzeczywistości, a więc jest nauką realną, specyficznie ujmującą istnienie — to nie wolno w niej ograniczać się do uzasadnień, które nie brałyby pod uwagę swoiście i bezpośrednio ujętego stanu rzeczy w świecie pozajęzykowym, lecz zamykałyby się wewnątrz systemu językowego czyli w ramach nieempirycznych reguł języka. W metafizyce trzeba koniecznie uwzględnić przede wszystkim bezpośrednie kontakty poznawcze z rzeczywistością. Tylko one umożliwiają ujęcie jej w aspekcie istnienia i związków ze względu na istnienie. Dlatego też w rozumowaniach nie może się obejść bez intelektualnej percepcji relacji między „treściami" i istnieniem bezpośrednio ujętym.

---

2 Próby symbolicznego sformułowania teorii analogii metafizycznej, jakie prezentował I. M. Bocheński, są co najmniej kontrowersyjne.

Biorąc pod uwagę przykład pracy ks. Salamuchy, polegającej na transpozycji dowodu na istnienie Boga na język możliwie najbardziej zbliżony do języka logiki symbolicznej, okazuje sią bardzo wyraźnie, że rachunek logiczny nie wystarczy do usprawiedliwienia wszystkich twierdzeń w metafizyce i że nie może być adekwatnym sposobem uzasadniania. Najważniejsze przesłanki nie zostały uzasadnione, ale zostały przyjęte jako założenia. Dalsza praca, którą podejmuje właśnie środowisko lubelskie polega na opisaniu oraz metodologicznej i teoriopoznawczej ocenie operacji uzasadniania zdań, które ks. Salamucha przyjął jako założenia.

Stwierdzenie faktu, że rachunek logiczny nie wyczerpuje sposobów uzasadniania zdań, którym przysługuje (czy może przysługiwać) walor naukowości, nie ma nic wspólnego z zapoznawaniem znaczenia logiki, a tym bardziej z jakimś antylogizmem czy alogizmem. Analizy, badania, rozważania przeprowadzane przez metafizyka dokonują się właśnie w oparciu o najwyższe prawa bytu, które są jednocześnie najwyższymi prawami myśli i wiele zabiegów poznania metafizycznego dałoby się ująć w schematy klasycznego rachunku logicznego. Chodzi o zaakcentowanie, że w metafizyce trzeba brać pod uwagę nie tylko warunki poprawności formalnej ale i pozaformalnej i że za bezcelowe uważa się stosowanie formalizacji tam, gdzie może się przyczynić tylko do stworzenia pozorów precyzji („największym grzechem przeciwko precyzji są właśnie pozory precyzji"). Natomiast uważa się za cenne aksjomatyzowanie podjęte dla uwidocznienia założeń w dowodach, dla okazania formalnych związków między niektórymi tezami oraz jako przygotowawczą operację do ostatecznej charakterystyki języka filozoficznego. Nie jest to więc występowanie przeciw logice, ale postulowanie, by przy determinowaniu metody filozofowania wykroczyć poza ramy tego, co dotychczas logika formalna opracowała: jest to jakby wskazanie potrzeby opracowania przez logikę nowych terenów.

3. Metodologiczny charakter dowodu na istnienie Boga

Twierdzenie, że dowód na istnienie Boga nie jest dowodem formalnym, ściśle dedukcyjnym, nie jest równoznaczne z twierdzeniem, że nie jest naukowym, i w niczym nie podważa jego racjonalnego charakteru i nie koliduje z twierdzeniem, że istnienie Boga da się udowodnić ze skutków. Przyjmując nie ciasną, scjentystyczną, ale szerszą, i także racjonalnie uzasadnioną koncepcję wiedzy naukowej, można poznać Boga w ramach poznania naukowego.

Skonstatowanie, że podstawą uprawomocnienia dowodu nie jest jedynie wynikanie formalne a więc takie, które byłoby całkowicie wyznaczone przez formę zdań, między którymi zachodzi, czyli nie musiałoby korzystać z wiedzy o przedmiotach, o których mowa w zdaniach — nie jest dewaluacją tego typu dowodu. W dowodzie na istnienie Boga, jak w prawie każdym dowodzie w metafizyce, musi się wziąć pod uwagę całą wiedzę metafizyczną o bytach realnych; należy dostrzegać również związki treściowo-bytowe. Jak już wspominano, dotychczas nie udowodniono, że prawa logiki formalnej wyczerpują poprawnie konkludujące układy zdań oraz iż wynikanie scharakteryzowane w klasycznym rachunku logicznym jest jedyną formą wynikania niezawodnego. W dowodzie na istnienie Boga zachodzi natomiast konieczne wynikanie oparte o związki treściowe, które czerpią ostatecznie swoje uprawomocnienie w bezpośrednio ujętych koniecznych stanach rzeczy. Zdania w dowodzie na istnienie Boga łączą się nie tylko ze względu na formę, lecz dlatego, że mówią o takich stanach rzeczy, które są powiązane o n t y c z n i e w sposób k o n i e c z n y. Nie znaczy więc to żadną miarą, że „dowód na istnienie Boga nie jest wcale dowodem, nie polega na wyciąganiu logicznego wniosku z przesłanek". Dowód ten stanowi jak najbardziej wyciąganie konkluzji z przesłanek. Operacja ta nie da się jednak ograniczyć jedynie do zabiegów formalno-językowych, lecz także wymaga, właśnie w uprawomocnieniu przesłanek odwołania się również do intelektualnego ujęcia relacji treściowo-rzeczowych. Jest to poznanie spełniające kryteria naukowości i wytrzymujące krytykę naukową, jeśli oczywiście uzna się jako naukowe i inne sposoby zdobywania wiedzy niż czysto demonstratywny w rozumieniu logiki formalnej oraz weryfikacyjny w rozumieniu metodologii empirystycznej.

Wprawdzie może się wydawać komuś, dla kogo nauki szczegółowe stanowią jedyny wzór myślenia racjonalnego, że powinno się budować dowód istnienia Boga w oparciu o „powszechnie uznaną ogólną teorię naukową o świecie". Takie stanowisko byłoby bliskie próbom ks. Lammenais, według którego powszechna zgoda jest kryterium prawdy. Otóż gdybyśmy w kwestii poznawalności istnienia Boga byli rzeczywiście skazani tylko na taką drogę, nie byłoby możliwości uniknięcia relatywizmu i osiągnięcia rzeczowej konieczności tez metafizyki. W ramach poznania typu nauk szczegółowych nie można rozwiązywać problemu istnienia czy nieistnienia Boga, bo tam — ze względu na przedmiot badań i metody — nie da się sensownie sformułować samego pytania o istnienie Boga. Jedynie na płaszczyźnie metafizyki klasycznej można szukać racjonalnej, nieobalalnej odpowiedzi na zagadnienie egzystencji Boga. Zasady metafizyki, choć niekiedy mogą mieć pozory tez

przyrodniczych — są od tych ostatnich zasadniczo różne. Św. Tomasz nie dlatego dowód swój oparł na takich pryncypiach jak zasada przyczynowości, stawania się, ruchu itp., że wówczas w nauce panowało powszechne przekonanie o ich niewzruszalności, ale dlatego, iż wyrażają metafizyczną prawdę o rzeczach, o świecie, który poznawał i który był podstawą do twierdzenia, że istnieje Bóg. Niewzruszoność tych zasad rozciąga się nie tylko na wiek XIII. Świat w swej ontycznej strukturze nie zmienił się — nie ma więc potrzeby zmiany obiektywnych podstaw dla dowodu. Fakt istnienia bytu, którego istnienie jest utracalne, oraz konieczne uwarunkowania przygodnego bytu są takie same dla człowieka XIII i XX wieku. Wiedza metafizyczna nie zależy zasadniczo od praw nauk szczegółowych. Główne problemy filozofii bytu nie opierają się na pytaniach i odpowiedziach matematyki, przyrodoznawstwa i humanistyki. Teza stwierdzająca istnienie lub nieistnienie Boga jest zdaniem, którego negacja lub afirmacja nie pociąga za sobą jakiejkolwiek zmiany w strukturze naukowej interpretacji świata i jest niezależna od treści nauki jako takiej.

Mówi się niekiedy o klimacie wiary, który sprzyjał przyjęciu dowodu tomistycznego w średniowieczu. Sugerowałoby to przeniesienie problemu z dziedziny nauki w dziedzinę religii. Metafizyczny dowód na istnienie Boga nie jest sprawą religii. Religia istniała przed św. Tomaszem i będzie istnieć, mimo iż wiele osób nie będzie znało czy nie uzna tomistycznych dowodów na istnienie Boga. Są to dwie różne dziedziny i płaszczyzny, które właśnie wyraźnie oddzielił Akwinata. Nie chcemy jednak przez to powiedzieć, że możność naukowego, racjonalnego udowodnienia istnienia Boga jest dla religii sprawą obojętną, a tylko, że formalnie rzecz biorąc — jest różną. Niestety, sprawy te aż nazbyt często się miesza — najczęściej ze stratą dla obydwu stron.

4. Odpowiedzi na konkretne zarzuty

Zarzut, że lekceważymy stuletnią tradycję odnowionego tomizmu, a nawet uważamy, że „sam św. Tomasz potrzebuje przeszkolenia u Gilsona" jest tylko dowcipnym zwrotem, ale nie argumentem *ad rem*. W dziejach nauki lekceważono dłuższe niż stuletnie tradycje, jeśli poszły w niewłaściwym kierunku. Tu zresztą nie chodzi o lekceważenie, ale o uświadomienie sobie tego, że neotomizm zbyt wiązał się ze skrajnym racjonalizmem. Co zaś się tyczy „przeszkolenia" to przecież nie każda uwaga w odniesieniu do dawnego autora ma charakter „szkoleniowy". W przeciwnym ra-

zie równie dobrze można by powiedzieć, że J. Fr. Drewnowski wymaga przeszkolenia św. Tomasza u ks. Salamuchy.

Co najmniej przesadą jest zarzut, że tomizm egzystencjalny „zmienia dowody podane przez samego św. Tomasza, który źle wyakcentował rzeczywisty tok własnych myśli". To, że posługiwanie się przez Tomasza formą dowodu czy pewnymi pojęciami zaczerpniętymi od Arystotelesa może kojarzyć się z Arystotelesa koncepcją bytu czy grozić kojarzeniem dowodu z arystotelesowską fizyką — jest sprawą dość jasną, ale to wcale nie znaczy, że św. Tomasz źle wyakcentował właściwy tok dowodu i że należy zmieniać dowody Tomaszowe. Przecież zwracamy uwagę na wzorowy tekst św. Tomasza z *De ente et essentia* w sprawie dowodu na istnienie Boga. Zresztą ani obecnie ani w czasach św. Tomasza dla udowodnienia istnienia Boga nie wystarczy przeczytać tych paru zdań z *Summy Teologicznej* — ale trzeba poznać podstawy filozofii tomistycznej, zwłaszcza tomistyczną koncepcję bytu i teorię poznania. Wiele nieporozumień, łącznie z odrzucaniem dowodów, pochodzi stąd, że traktuje się je jako samodzielne jednostki, oderwane od całego kontekstu filozofii tomistycznej.

Dowód na istnienie Boga nie sprowadza się do aktu poznawczego stwierdzającego skutkowość bytu — bo to jest tylko jedna z przesłanek. Twierdzimy tylko tyle, że niektóre — zresztą ważne — przesłanki zdobyte są za pomocą intuicji zmysłowo-intelektualnej i nie widać, w jaki sposób pewne kroki myślowe dałoby się podciągnąć pod formuły logiki formalnej. Ważniejszy niż formalny związek wynikania między zdaniami jest fakt, że poszczególne przesłanki są koniecznie prawdziwe.

Dowody na istnienie Boga są apodyktycznymi dowodami naukowymi, ale posiadają inne podstawy swej naukowości i pewności niż dowody oparte na prawach logiki formalnej. We współczesnej metodologii termin dowód zwykle rezerwuje się dla uzasadnień typu czysto dedukcyjnego. Wobec tego dowód na istnienie Boga w tym znaczeniu nie zasługiwałby na ścisłe miano dowodu. Dowód metafizyczny nie jest jednak rangą niższy od dowodu sformalizowanego — jest po prostu inny. Doprowadza jednak do konkluzji koniecznej.

Zbyt pochopnie konkluduje J. Fr. Drewnowski, że w duchu egzystencjalizmu tomistycznego n i e p o d o b n a dla celów dydaktycznych podać wzorcowego dowodu na istnienie Boga. Nie zrobiliśmy tego w artykule, widząc pewne trudności. Trzeba by bowiem poprzedzić go kilku przynajmniej wprowadzeniami do problematyki filozoficznej zwłaszcza metafizycznej. Jest szczęściem i nieszczęściem filozofii, że interesuje nie tylko fachowców, że prawo do filozofowania posiada każdy — stąd potrzeba wprowa-

dzania jest większa niż w jakiejkolwiek innej nauce. Mówi się do „filozofów", u których trzeba najpierw usunąć ich własne poglądy i styl filozofowania, aby wyłożyć pozytywnie proponowany dowód. A druga sprawa — dowód suponuje znajomość całej metafizyki, którą trzeba w zarysie przedstawić, dlatego zachodzi potrzeba form dydaktycznych innych niż w pozostałych naukach, zwłaszcza że filozofii nie uczy się systematycznie w ramach programu szkolnego jak uczy się matematyki czy fizyki. Przekazanie dowodu nie może dokonać się przez jednoznaczne zakomunikowanie wiadomości samego opisu etapów myślenia dyskursywnego, lecz także przez apel do doświadczeń poznawczych interlokutora, które muszą być wyprecyzowane w bezpośrednim z nim kontakcie. Usprawiedliwiona wydaje się więc być ostrożność w podawaniu wyrwanego z kontekstu filozoficznego, „wzorcowego" dowodu na istnienie Boga.

Jan Fr. Drewnowski kilkakrotnie zdaje się rzucać oskarżenie pod adresem środowiska lubelskiego, że mniema się tam, jakoby logika symboliczna nie nadawała się do zastosowań poza matematyką, oraz jakoby poznanie Boga nie dało się sformułować zgodnie z żadnymi znanymi regułami logiki. Trudno znaleźć w naszych wypowiedziach podstawę do logicznie uzasadnionego mniemania, że powątpiewamy o ważności logicznej formy rozumowań oraz że uważamy, iż rozumowania metafizyczne mogą być niezgodne z prawami logiki.

Przeciw żadnej formie logicznej rozumowania nie podnosimy nawet cienia podejrzenia co do jej ważności oraz nigdzie nie twierdzimy, jakoby jakiekolwiek rozumowanie w metafizyce mogło być niezgodne z prawami logiki. Zgadzamy się z tym, że klasyczny rachunek logiczny jest dla rozumowania w każdej nauce jak tabliczka mnożenia dla matematyki. Jaki to byłby jednak matematyk, który by nie wyszedł w swoich rozumowaniach poza tabliczkę mnożenia? Podobnie i metafizyk obok form rozumowania podanych przez logikę posługuje się również postępowaniem myślowym, którego reguły nie zostały dotąd całkowicie skodyfikowane w logice formalnej. I w tym jedynie sensie uznajemy nieadekwatność współczesnej logiki dla metafizyki klasycznej.

ks. Stanisław Kamiński,
s. Zofia Józefa Zdybicka

ZDARZENIA—KSIĄŻKI—LUDZIE

MNISI W DIASPORZE

Życiorys św. Fronto, apostoła pewnego odległego zakątka południowo-zachodniej Francji, podaje (bez cienia zresztą historycznych podstaw), że cesarz, który skazał go wraz z wielu towarzyszami na wygnanie do tego zapadłego miejsca, zlitował się i posłał im siedemdziesiąt wielbłądów objuczonych zapasami[1]. Kiedy historię tę opowiedziano kiedyś na lekcji katechizmu w mieście świętego Fronto, Perigueux, jedno z dzieci zapytało, dlaczego teraz nie ma nigdzie w okolicy wielbłądów: „Moje dziecko" — odpowiedział abbé — „już na to nie zasługujemy".

Historyjka ta dość dokładnie charakteryzuje frustrację i urazy, kryjące się w pewnych nastrojach konserwatywnego „tryumfalizmu" w Kościele. Z jednej strony wszystko, co mówią o Kościele ci obrońcy *status quo*, formułowane jest w języku „komunikatów o zwycięstwie" (by użyć trafnego określenia Hansa Künga). A równocześnie, jednym tchem głoszą oni straszliwe przepowiednie i biadania potępiające dekadencję, „modernizm", „zeświecczenie", które dziś „całkowicie zniszczyły" katolicyzm i kulturę chrześcijańską.

Źródłem takich poglądów jest założenie, że średniowieczne chrześcijaństwo było jedynym i ponadczasowym porządkiem, który musimy odbudować. *Aggiornamento* — nie oznacza tu przygotowania się na podjęcie ryzyka nieokreślonej i groźnej przyszłości, ale nawrót do bezpieczeństwa i potęgi, do pełnej chwały przeszłości. Z racji głoszenia takiego właśnie porządku ton ich wypowiedzi jest tryumfalny. Natomiast niechętne uświadomienie sobie, że porządek ten zapewne nigdy nie nastanie, powoduje ponure nastroje. Współczesny świat, z jego brakiem pamięci dla przeszłości, pogardą dla potęgi i prestiżu sfer kościelnych nie zasługuje już na chwałę i cuda lepszych dni. Dlatego nie ma wielbłądów w Perigueux.

Ale są także teologowie, tacy jak ks. Karl Rahner SJ, popierany przez licznych rodaków, tak protestantów jak katolików, którzy uwa-

---

[1] Artykuł ten ukazał się w czasopiśmie „The Commonweal", 20. III. 1964.

żają, że trzeba szczerze zdać sobie sprawę i pogodzić się z tym, co nazywają „sytuacją diaspory", w jakiej znalazł się Kościół w XX wieku. Zabierając głos nie jako socjolog ale jako teolog, K. Rahner uważa tę sytuację za nieodwracalną i stwierdza, że nie mamy innej alternatywy jak tylko ją przyjąć. Dodaje, że nasza zgoda nie jest klęską ani biernym fatalizmem i stara się wykazać teologicznie, że przeciwnie, ma ona węzłowe znaczenie dla naszego zbawienia oraz dla zbawienia świata. Jednym słowem ks. Rahner wyraźnie odrzuca nierealny optymizm typu tryumfalistycznego, który zakłada, że jeszcze trochę więcej pracy, jeszcze trochę więcej gorliwości, trochę ruchów masowych, trochę zręczniejszego posługiwania się masowymi środkami informacji — a bardzo być może Kościół ogarnie wszystko i ostatecznie przekształci Miasto Człowieka w Miasto Boże według średniowiecznego wzoru.

Ks. Rahner przekonany jest, może nie bez słusznej przyczyny, że „sytuacja diaspory" znacznie utrudni oficjalną działalność kościelną. W „sytuacji diaspory" Kościół będzie w wysokim stopniu kamieniem obrazy i znakiem przeciwności. Wiara poszczególnego chrześcijanina będzie w ustawicznym zagrożeniu i niepewności. Oficjalna działalność apostolska kleru będzie blokowana i neutralizowana przez arbitralny kaprys świeckich władz. Ale dzieło Kościoła w świecie, i to właśnie w sferze świeckiej, będzie prowadzone nadal z tym większym poświęceniem i skutecznością, głównie poprzez heroiczną i światłą pracę laikatu.

Jednym słowem ks. Rahner mówi, że Kościół będzie opierał się całkowicie na dobrej woli i gorliwości jego zwykłych członków. Wpływ apostolatu w tych warunkach będzie dość specjalny. Jakościowy, nie ilościowy, a siłą jego będzie nie imponujący atak kościelny zorganizowany na niby-wojskową modłę, ale wolność, postawa otwarta, całkowita szczerość, z jakimi zwykły chrześcijanin gotów jest spotkać nie-chrześcijanina na jego własnym gruncie i obudzić go do prawdy ewangelicznej w formie, którą może zrozumieć i przyjąć. Znaczy to oczywiście, że apostoł diaspory będzie miał do ofiarowania coś bardziej przekonywającego niż zaproszenie do zamieszkania w getcie przestarzałych zwyczajów, obrzędów, które się przeżyły, i surowej teologicznej sztywności. Jedynie czystość eschatologicznej nadziei nadaje sens temu apostolatowi. W świetle tej autentycznej nadziei ks. Rahner widzi tryumfalistyczną regresję jako słabo zawoalowaną rozpacz.

Oczywiste jest, że życie zakonne oraz sytuacja kleru ulegnie znacznym zmianom w diasporze przedstawionej przez ks. Rahnera. Może nawet zmieni się do niepoznania i bardzo możliwe, że wiele instytucji zakonnych po prostu przestanie istnieć. W każdym razie, i niezależnie od diaspory, nie ulega wątpliwości, że zakony stoją dziś w obliczu sytuacji przełomowej.

W różnych zakonach panuje na ten temat nastrój optymizmu, czasem naiwnego, czasem być może uzasadnionego. W zakonach monastycznych trochę przypuszcza się, że my mnisi, możemy mieć większe szanse w diasporze od innych, ponieważ mniej jesteśmy (albo powinniśmy być) zależni od oficjalnych i instytucjonalnych powiązań oraz od pomocy ze świata zewnętrznego. Mnich, przynajmniej teoretycznie, żyje życiem kontemplacyjnym, w którym aktywna działalność gra rolę najwyżej całkiem drugorzędną albo żadną. O ile tylko wolno im będzie uprawiać rolę na swoje utrzymanie, mnisi mogą egzystować wszędzie i w każdych warunkach politycznych. Mnich nie musi być klerykiem ani księdzem i rzeczywiście według tradycji mnich nie jest klerykiem. Najwcześniejsi mnisi byli po prostu ludźmi świeckimi żyjącymi samotnie, albo w małych nieoficjalnych wspólnotach o jakby charyzmatycznej naturze, gromadzących się wokół świętego i wypróbowanego pustelnika, „ojca duchowego". Według tradycji więc życie mnichów nie wymaga wielkiej organizacji. Kanoniści i prałaci oczywiście niechętnie by patrzyli na tę koncepcję, ale ściśle mówiąc nie ma powodu, dla którego grupa mężczyzn nie mogłaby kupić sobie farmy w jakiejś odległej części Kanady i po prostu żyć tam jak mnisi, nie troszcząc się o nic i poświęcać się pracy i modlitwie w małej eschatologicznej wspólnocie podobnie jak pierwsi ojcowie w Egipcie i Syrii. Wspólnota taka będzie się opierała nie tyle na organizacji, czy tym bardziej na wykonywaniu określonej „pracy", ile na powadze, gorliwości i mocy duchowej jej członków i na autentyczności ich powołania. Oczywiście na czele takiej grupy winien stać człowiek wyjątkowy, o głębokiej duchowości i mocno wrośnięty w tradycję monastyczną.

Znamienne jest, że ks. Rahner, który położył taki nacisk na znaczenie osoby w diasporze (bardziej osoby niż zorganizowanej grupy), stawia św. Benedykta za przykład człowieka, który znakomicie taką sytuację ocenił i z powodzeniem się do niej przystosował. We wszystkich okresach kryzysowych dla życia zakonnego mnich instynktownie zwraca się ku pierwotnej prostocie jego początków, nie dla archelogicznego odtworzenia przeszłości, ale by zobaczyć, w jakim duchu prowadzić odnowę na przyszłość. Św. Benedykt, Kasjan, św. Bazyli, św. Pachomiusz, św. Antoni i opat Ammonas rozwiązywali problemy swoich czasów w duchu całkowicie dla nas aktualnym, tylko, że musimy podkreślać ducha, a nie literę ich rozstrzygnięć.

Szeroko omawiane odrodzenie monastyczne w naszych czasach sugeruje, że życie zakonne jest lub stać się może jednym ze sposobów przystosowania się Kościoła do swojej „sytuacji diaspory". Należy jednak zaznaczyć, że ruch monastyczny w obecnym stanie rozwoju nie wykazuje tendencji do doskonałej adaptacji, a tym bardziej jej nie osiągnął. Rozwój oficjalnego monastycyzmu w Ameryce może się oka-

zać raczej niezwykłym fenomenem niż osiągnięciem. W każdym razie minęła hossa na powołania. Fala przypływu cofnęła się i osadziła na brzegu świata rozczarowanych kandydatów, którzy przez parę miesięcy czy lat rozpaczliwie szukali szczęścia i pokoju w życiu kontemplacyjnym. To, że się załamali, jest być może do pewnego stopnia ich własną winą, ale o wiele większą winę ponoszą tu specyficzne strukturalne dwuznaczności życia zakonnego w jego obecnych warunkach. Nie wiadomo, czy można oczekiwać od monastycyzmu rozwiązania problemów Kościoła w diasporze. Nikt tego nie żąda. Ale miejmy nadzieję, że potrafi on w sposób twórczy rozwiązać swoje własne problemy — bo na to istnieje pewna szansa.

W każdym razie odrodzenie życia zakonnego nadal postępuje i niewątpliwie monastycyzm przeżywa najgłębszą odnowę, jaką oglądano w ciągu 800 lat. Ponownie rozważa się problemy i ideały życia zakonnego w jego najgłębszych warstwach. Odkrywa się na nowo fundamentalną wartość takich rzeczy jak eremowa samotność. Ruch biblijny odświeża modlitwę zakonną i kontemplację. Mnisi starają się o odnowę liturgii stosownie do ich własnego stylu życia (aby nie była to tylko „liturgia parafialna" dla zgromadzeń zakonnych).

Skuteczność obecności mnichów w świecie i ich zakonne świadectwo dawane ewangelii Chrystusowej zależeć będzie od tego, czy potrafią trafnie dostrzec swoje własne miejsce w świecie. I oni muszą zrozumieć swoje powołanie zakonne na tle ogólnej sytuacji diaspory całego Kościoła.

Nie będzie to całkiem łatwe, bo chociaż w teorii mnisi powinni opierać się na pierwonych ideałach i najwcześniejszych źródłach, w praktyce myślą tak, jak ich ukształtowano tj. językiem instytucji o pewnym ustalonym charakterze, pochodzącym z czasów, kiedy Kościół panował nad całym społeczeństwem a mnisi najwydatniej mu w tym pomagali.

Nawet chociaż *ordo monasticus* w zachodniej Europie został niemal całkowicie zmieciony przez rewolucję francuską i wojny napoleońskie, to odbudowali go ludzie tak przywiązani do przeszłości, że nie umieli wyobrazić sobie klasztoru, który nie byłby twierdzą średniowiecznych poglądów, kultury, kultu i życia. Cała koncepcja odrodzenia zakonnego polegała początkowo na utrzymywaniu przy życiu w świecie wartości i obyczajów kwitnących w wiekach średnich. Wzorzec ten był niewątpliwie pełen przekonywającej witalności, która niegdyś wynikała z faktu, że wpływ Kościoła wniknął w feudalno-agrarne społeczeństwo.

Rzeczywistość tych wartości nie ulega kwestii. Każdy, kto przeżył w klasztorze cystersów czy benedyktynów dziesięć czy dwadzieścia lat, także i ten kto przeżył w nich chociaż parę miesięcy, nie może zaprzeczyć, że istnieje tam jakieś podstawowe zdrowie i porządek, pokój i poczucie spełnienia oraz autentyczna rzeczywistość religijna —

które przynależą właśnie do starożytnych i średniowiecznych zasad życia zakonnego. Fakt istnienia tej autentyczności, umożliwiającej zrównoważone i wyjątkowe życie wśród konwulsji i rozproszenia świata, jest z pewnością powodem sporej ilości prawdziwych powołań zakonnych. Jednocześnie zamknięta i staroświecka mentalność klasztorna w znacznej mierze tłumaczy odejścia i załamania się powołań, które być może, gdybyśmy znali prawdę, okazałyby się niemniej autentyczne.

*

Niezaprzeczalne piękno i wieczna wartość takich rzeczy jak śpiew gregoriański, rytuał i obyczaj zakonny, styl życia epoki Karolingów podtrzymywany przez obserwancję, studia zakonnych teksów i tak dalej, wszystko to nie stanowi dostatecznej przeciwwagi faktu, że większość współczesnych ludzi nie potrafi żyć owocnie i „z sensem" w środowisku, gdzie wszystko reguluje się według poglądów i nawyków myślowych przodujących w obecnie wygasłej kulturze, np. posłuszeństwo zakonne jest nie tylko po prostu posłuszeństwem charyzmatycznym, jak uważali nasi zakonni ojcowie i jak to wykładano w starożytnych Regułach czy w Apothegmata z eremów. Zostało ono silnie zabarwione także przez autorytatywny światopogląd wieku, w którym Kościół był potężną ziemską władzą, a mnich widział świat nie tylko jak pierwsi chrześcijanie (jako coś, od czego się ucieka), ale też jak go widział średniowieczny Kościół (jako ogromny rezerwuar świeckiej siły, którą można wprząc w służbę kościelną przez rozkazy i anatemy).

W wyniku tego zakonna obserwancja, ubóstwo, posłuszeństwo itd. mają ukrytą tendencję służyć milcząco nie tylko sprawie uświęcenia mnichów ale i podtrzymywaniu instytucji, której zadaniem jest głosić wyższość feudalnego i hierarchicznego stylu życia jako prawdziwie i autentycznie „chrześcijańskiego", ponieważ świadczy on o dniach, kiedy to Kościół cieszył się nie kwestionowaną ziemską władzą. Zaznaczmy również, że o ile współczesny monastycyzm nawiązuje w swoim stylu i strukturze do karolińskiej reformy zakonnej (powrót cystersów do wzoru św. Benedykta był niezupełnie udaną próbą sięgnięcia wstecz poza Karola Wielkiego), to również z biegiem czasu pozbierał mnóstwo innych cech. Nawet bardziej ostre zakony nie zachowały czystej i surowej szlachetności z XI i XII stulecia. Znalazły się tam wszystkie odcienie i symbole późnośredniowiecznej pobożności, potrydenckiej organizacji i kościelnego baroku, tak że obecnie klasztor jest bardzo złożonym i staroświeckim organizmem, gdzie ponadczasowe wartości wymieszane są z rzeczami bez znaczenia, a błahostki narzuca się z całą powagą dogmatów wiary.

Wiele można powiedzieć na obronę porządku i piękności tego starożytnego stylu życia, ale w sumie przetrwał on raczej jako ciekawy anachronizm niż coś, co ma natchnąć uśpiony zmysł religijny, obecny jeszcze w każdym człowieku niezależnie od tego, za jak wielkiego „bezbożnika" się uważa. Klasztor, który proponuje po prostu energiczną i całkowicie zorganizowaną wyprawę w przeszłość, nie będzie miał się czym pochwalić w diasporze opisanej przez Karla Rahnera.

Wielkim błędem byłby pogląd, że zakon potrzebuje po prostu dostosowania się do współczesnej mody bez gruntownego zbadania, co w nim jest naprawdę istotne, a co nie.

Nie ma wątpliwości, że konieczna jest dokładna rewizja rzeczy nie zasadniczych w zakonnej obserwancji, zwłaszcza wszystkich spraw dotyczących zewnętrznych form, „stylu" życia zakonnego, pracy, posłuszeństwa, milczenia, samotności, ubóstwa i modlitwy. Ale każde naruszenie istoty tych rzeczy będzie drogo kosztowało i zagrozi egzystencji klasztoru, który będzie się chciał obywać bez tego, co jest nieodzowne.

Nawet rozróżniając substancję i przypadłość musimy pamiętać, że sprawy niezasadnicze mogą mieć własną wielką wagę. Np. śpiew gregoriański nie jest w liturgii czymś koniecznym, a jednak zawiera ponadczasowość, uniwersalizm i prawdziwą głębię duchową. Niezwykle trudno byłoby go zastąpić choćby czymś o połowę mniej wartym. Czyż stąd wniosek, że jego zwolennicy są tylko dziwakami z antykwariatu? Z drugiej strony do gregoriańskiego śpiewu nie da się stosować angielskich tekstów, a liturgia w języku ojczystym mocno się ustaliła w klasztorach, gdzie bracia konwersi mają swoje angielskie oficjum.

Wszędzie w klasztorach odczuwa się dziś potrzebę nowych form. W Ameryce istnieje niebezpieczeństwo, że „nowe formy" będą ustanawiane przez ludzi, którzy nie posiadają wystarczającej formacji i doświadczenia w żywej tradycji zakonnej. Usuwając rzeczy nieważne mogą odrzucić wartości nie do zastąpienia. W ten sposób społeczność klasztorna może zostać zredukowana do grupy pobożnych i zorganizowanych producentów sera (albo nauczycieli), dość prosperujących, umiarkowanie zdyscyplinowanych, złączonych pociechami najnowocześniejszej liturgicznej pobożności oraz ciepłem współżycia dokoła telewizji. Jeżeli słuszne są przewidywania ks. Rahnera co do diaspory, to takie wspólnoty nie będą miały w niej miejsca i nie będzie dostatecznie ważnej przyczyny, aby istniały. Argument, że taki styl życia bardziej spodoba się światu i ludziom dzisiejszych czasów, nie jest poważny, a w każdym razie mnich nie powinien troszczyć się bezpośrednio o to, jakie wrażenie wywiera na swoich bliźnich, nawet jeżeli wyobraża sobie, że świecąc „dobrym przykładem" spełnia pośrednie apostolstwo. Sam fakt świadomego zabiegania o szacunek i uznanie współczesnego człowieka natychmiast czyni nas podejrzanymi (i słusznie) w jego oczach.

•

Zastanówmy się przez chwilę nad człowiekiem naszych czasów i przyjmijmy, że ogólnie biorąc jest tak obojętny religijnie, że stwarza dla nas sytuację diaspory. Jakikolwiek byłby stopień jego indyferentyzmu, potrafi on wyczuć intuicyjnie, czego oczekuje od klasztoru. Może niejasno zdawać sobie sprawę, że mnich to jest (albo powinien być) człowiek, który przeszedł doświadczenie radykalnego „nawrócenia", metanoi — (nawet jeśli pojęcia te nie są dzisiaj znane). W odpowiedzi na owo tajemnicze wołanie mnich poświęcił się bezwarunkowo radykalnemu poszukiwaniu prawdy poza więzami społecznej konwencji i organizacji w życiu samotności.

W chrześcijańskiej tradycji życie zakonne jest ascetycznym charyzmatem czy też szczególnym głosem łaski żądającym całkowitego i bezwarunkowego wyrzeczenia się zwykłego stylu ludzkiego życia, nie by stać się cząstką hierarchicznej instytucji o surowej regule i skomplikowanych ceremoniach, ale aby „dążyć do Boga" (św. Benedykt wymienia takie szczere szukanie Boga jako pierwszy znak prawdziwego powołania). W życiu mnicha ważna jest radykalna zmiana i bezwzględna ofiara a nie uświęcone formalności, ceremonie i hierarchiczna organizacja. Głównymi środkami, jakich mnich używa w swoim gorliwie spełnianym i bardzo osobistym „poszukiwaniu", jest milczenie, samotność, surowość życia, pokuta, ubóstwo, posłuszeństwo, medytacje, czytanie, liturgia, praca produktywna, czystość i inne charakterystyczne dyscypliny. Tam, gdzie są one poważnie przestrzegane, czy w systematycznie zorganizowanej strukturze wspólnoty czy w pustelniczej samotności, monastyczny charyzmat może jasno objawić swoją obecność nawet temu, kto nie ma pojęcia o „charyzmatach" czy „powołaniach", albo i o samej religii.

Charyzmatyczne powołanie mnicha stanowi w pewnym sensie barierę między nim a światem, ale okazalibyśmy całkowitą nieznajomość zakonnego życia sądząc, że przez umniejszenie powagi powołania doprowadzimy do owocnego kontaktu mnicha ze światem. Wprost przeciwnie, ta właśnie separacja od świata stanowi podstawę, w rzeczywistości jedyną słuszną podstawę jego dialogu ze światem. Mnich w istocie może interesować kogokolwiek tylko w tej mierze, w jakiej jest rzeczywiście mnichem. Smutno byłoby, gdyby usiłował wzbudzić sympatię i nawiązać poważny kontakt zapewniając wszystkich, że żyje tak samo jak oni i dzieli wszystkie bez wyjątku ich zainteresowania. A jednocześnie nie powinien zbyt silnie — podkreślając swoją inność — wycofywać się w nieprzychylną i negatywną samotność, i odwracać się plecami do reszty ludzi, porzucając ich razem z ich złem na sprawiedliwie zasłużoną zgubę. Mnich, który wita świat diaspory uprzejmą klątwą, formułą nagany czy pogardy, czy nawet łzą szczerej litości, nie usprawiedliwia swojego istnienia w świecie i prawdopodobnie przestanie egzystować. Naprawdę ważne jest przede wszystkim szczere wyrzeczenie się „świata" w pełni autentyczna monastyczna samotność i życie

modlitwą na serio, co jedynie zagwarantuje prawdę i miłość w kontakcie mnicha ze światem. Ale wtedy tylko taka polaryzacja będzie owocna, kiedy mnich i powiedzmy intelektualista ateistyczny odkryją, że nie tylko mogą traktować się uprzejmie, ale że naprawdę są braćmi i że troszczą się o wiele wspólnych spraw, np. pokój światowy, sprawiedliwość rasową i wszystko, co dotyczy dobrobytu i rozwoju człowieka. Dialog ten pozostanie w życiu mnicha rzeczą poboczną, nie zasadniczą. W żadnym wypadku klasztor nie będzie się na to nastawiał, nawet jako na cel drugorzędny, bo charyzmat monastyczny nie „służy" do niczego. Jest, czym jest: szukaniem Boga w bezwarunkowym wyrzeczeniu. I choć to brzmi jak paradoks, wtedy właśnie mnich będzie tak wyzwolony, że będzie mógł, gdy chwila wyjątkowo się tego domaga, łączyć się ze swymi bliźnimi ze świata i faktycznie wiele zdziałać „dodając bodźca siłom zbawienia" (Rahner), które mają kształtować świat naszych czasów.

Apostolstwo monastyczne jest oczywiście przede wszystkim apostolstwem modlitwy. Ale skoro gościnność w pewnych granicach jest jedną z zasad życia benedyktyńskiego, wspólnota zakonna pozostaje w łączności ze światem i normalnie powinna użyczać ludziom ze świata miejsca milczenia, schronienia i pokoju. Potrzeba tych rzeczy jest w dzisiejszych czasach tak paląca, że staje się przedmiotem obowiązku miłosierdzia dla mnicha, ale oczywiście klasztor nie istnieje po to, żeby utrzymywać dom rekolekcyjny. Mnich może też ubocznie wykonywać różne inne czynności apostolskie, ale ważną rzeczą będzie, by nie stał się więźniem rutyny i organizacji aktywnego życia. To winien jest Bogu, Kościołowi i światu: zachować pewną monastyczną wolność, tak by jego działalność apostolska zawsze posiadała charyzmatyczny i pełen pokoju charakter. Będzie to poddane bezpośredniemu natchnieniu Ducha św. i posłuszeństwu w poszczególnych wypadkach, a nie naciskowi organizacyjnemu i wymaganiom wygórowanego programu. W każdym razie sytuacja diaspory może w ogóle uniemożliwić mnichom zorganizowany apostolat.

Ażeby odrodzenie monastyczne było czymś więcej niż pobożnym życzeniem, instytucja zakonna, taka jaką znamy, musi ulec poważnym zmianom. Musi być mniej sztywna, znacznie bardziej elastyczna, niż jest, bardziej podatna dla świeżej i naprawdę charyzmatycznej inicjatywy. Ci, którzy kierują losami klasztorów, powinni pozbyć się obaw i ciasnoty poglądów, które sprawiają, że bardziej boją się upadków i wzlotów organizacji, niż utraty ducha monastycznego. Obawy te wywodzą się z biurokratycznego charakteru organizacji monastycznej i rozpaczliwej determinacji w utrzymywaniu godnej i prosperującej struktury instytucjonalnej, jakby to było celem samym w sobie.

Diaspora ks. K. Rahnera może potrzebować małego, biednego, odosobnionego i nieznanego klasztoru zamiast świetnych „zakładów" naszych

wielkich amerykańskich zgromadzeń. Nowo założone bractwo pustelnicze Dom Jacquesa Winandy OSB w diecezji San Angelo w Teksasie jest być może symptomatyczne w tym względzie. Ale w każdym wypadku mnich będzie zajmował ważną pozycję w takiej diasporze, nie jako pobożny członek organizacji, ale jako prawdziwy sługa Boży.

Thomas Merton
tłum. K. P.

PROTESTANCKIE ECHA TRZECIEJ SESJI SOBORU *VATICANUM II*

W oczach najżyczliwszych nawet obserwatorów protestanckich ostatni tydzień trzeciej Sesji okrył niebo soborowe ciężką chmurą, która nierychło przeminie.

Uzewnętrzniło się to zarówno w stosunku do już uchwalonych ostatecznie dwóch zasadniczych schematów o Kościele i o ekumenizmie, a jeszcze bardziej radykalnie w stosunku do dwóch innych prawie już gotowych, a przecież jakby zapomnianych, względnie zdeprecjonowanych schematów: o Objawieniu i o wolności religijnej. Pozostało przykre wspomnienie zawodu i niedosytu. Dlatego też echa trzeciej Sesji noszą przeważnie ślady tych uczuć. Są one jednak niewątpliwie zbyt jednostronne. Nie wolno mierzyć wyników trzeciej Sesji pragnieniami, czy nawet uzasadnionymi oczekiwaniami. Należy je oceniać nie w świetle ostatecznego celu, lecz w porównaniu z przezwyciężoną przeszłością. A wtedy ocenimy sprawiedliwie ogrom przeobrażeń, które nastąpiły i jeszcze nastąpią przez *Vaticanum II*. I to nie tylko w Kościele rzymsko-katolickim, ale i w całym chrześcijaństwie. Rozpoczęta odnowa Kościoła jest jak gdyby nowym zesłaniem Ducha świętego. Jest ona bowiem dosłownie nieoczekiwanym i niepojętym cudem. Otwiera nie tylko przed Kościołem rzymsko-katolickim nowe drogi, lecz jest niewątpliwie zarazem wezwaniem do wszystkich innych Kościołów Konfesyjnych, które go, według świadectwa ich własnych najlepszych synów, nie będą mogły bez wielkiej szkody dla siebie zlekceważyć.

Dlatego ekumeniści we wszystkich Kościołach i społecznościach kościelnych nie przestaną wierzyć i modlić się o niezawodne już teraz pojednanie i zgodę wszystkich wyznawców Chrystusa w jednym świętym Kościele Powszechnym. Bliska jest według kalendarza Bożego godzina że wysłuchana będzie Modlitwa Chrystusowa w Wieczerniku o Jedność i zgodę jego braci i sióstr na ziemi przez Jego i naszego Ojca Świętego w niebiesiech.

Sądzimy, że gwoli pełności obrazu i pogłębienia zrozumienia naszych

obowiązków i powołań godzi się przytoczyć „echa" ekumeniczne o trzeciej Sesji w różnych środowiskach kościelnych, zarówno pozytywne, jak i negatywne, obiektywne i stronnicze. Podajemy je według czołowego pisma katolickiego w NRF „Herder Korespondenz" z grudnia 1964 r., oraz innych źródeł.

„Sonntagsblatt" z Hamburga, organ naczelnego biskupa Zjednoczonego Kościoła Luterańskiego w Niemczech, Ks. dra Lilje, pisze: „Kryzys w pierwszym tygodniu października wzmocnił samopoczucie Soboru przywracając mu przez to poważny rytm pracy. Pewność zwołania czwartej Sesji soborowej uchroniła go od próby zbierania przedwcześnie niedojrzałego plonu spraw i zadań soborowych. Było to większym osiągnięciem, aniżeli pobieżne dyskusje nad okrojonymi schematami i mechaniczne przyśpieszenie nieprzygotowanych i nieprzemyślanych uchwał".

*

Niezbyt rzeczowe i jednostronne były wywody sprawozdawcy Instytutu Religioznawczego w Bensheim (NRF), ewangelickiego teologa Marona, przesyłane jako „Listy z Rzymu" co tydzień do ewangelickiego biuletynu w Zürichu i w całości drukowane w Tygodniku Kościoła Reformowanego w Szwajcarii. Sprawozdawca twierdził w nich, że papież Paweł VI w swej mowie inauguracyjnej podkreślał to, co dzieli, a nie to, co łączy wyznania. Wypowiedzi papieża: „Tu jest Chrystus, tu jest Kościół, tu jest pełnia Prawdy" — sprawozdawca przedstawiał jako twierdzenie ekskluzywne i polemiczne, a nie jako pozytywne wypowiedzi doktrynalne. Cała trzecia Sesja według jego zdania zatraciła ekumeniczny charakter Soboru, przechodząc na pozycje doktrynalnych, sztywnych uchwał. Nie zwrócił on uwagi na przytoczone twierdzenia ekumenicznego teologa, o. Congara, rozróżniającego dwa oddzielne momenty eklezjologiczne Ducha świętego i Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Natomiast schemat o Objawieniu został oceniony pozytywnie, jako bardzo zbliżony do pojęć protestanckich. Sprawozdawca wyraża jednak żal, że może właśnie dlatego choć schemat uzyskał już aprobatę Soboru, „zapomniano" o jego istnieniu i nie został on promulgowany. W odróżnieniu od prof. Cullmanna z Bazylei, prof. Maron nie widzi już teraz wielu „otwartych drzwi", dzięki którym mogłyby następować spotkania dialogiczne. Wygląda raczej na to, że następuje formalne „dowartościowanie" dogmatów, wykluczające dalszą odnowę (reformę) Kościoła. Oznaczałoby to także koniec kontrreformacji, gdyż po tych ostatecznych definicjach i stwierdzeniach doktrynalnych byłaby ona już zbędną. Paradoksalnym wynikiem tej postawy jest według opinii prof. Marona to, że na tej linii rozwojowej konserwatywni protestanci wśród obserwatorów czuli się bliżsi integrystom, aniżeli radykalnie postępowym sferom soborowym.

*

Bardziej pozytywnie wypowiedział się prezydent Instytutu w Bensheim, od nowego roku następca Niemöllera jako prezydent Kościoła Hessen-Nassau (NRF), ks. dr Suckert, który stwierdził: „Odnowa Kościoła rzymsko-katolickiego zmusza nas do gruntownej rewizji naszego dotychczasowego, negatywnego stosunku wobec Kościoła rzymsko-katolickiego. Musimy poważnie przystąpić do szukania platformy, na której mógłby się odbywać dialog prowadzący do porozumienia i konstruktywnej współpracy. Dialog ten jednak wymagałby ekumenicznego słownika, gdyż partnerzy dialogu, posiłkują się tymi samymi określeniami dla odmiennych pojęć. To nowe sąsiedztwo i ekumeniczna współpraca spowodują konsekwencje, których dziś nie da się jeszcze przewidzieć. Gdyby Kościół katolicki rzeczywiście zdecydował się na konfrontację z Ewangelią, wtedy protestanci i katolicy mogliby sobie podać ręce i wspólnie dokonać generalnej konwersji w ramach Kościoła Powszechnego".

*

Bardziej negatywnie brzmi ocena trzeciej Sesji soborowej obserwatora E. K. D. (Zjednoczenie Kościołów Ewangelickich w Niemczech), prof. Edmunda Schlinka w wywiadzie udzielonym telewizji niemieckiej. Na dość krytycznie sformułowane pytania prof. Schlink odpowiedział: „Sobór Watykański II jest tylko Synodem Kościoła rzymsko-katolickiego, a nie Soborem Ekumenicznym, ponieważ przedstawiciele innych Kościołów nie posiadają w auli soborowej praw pełnoprawnych uczestników". Zapomniał jednak dodać, że obserwatorzy otrzymywali na równi z Ojcami soborowymi wszystkie dokumenty soborowe i mieli liczne okazje do wypowiadania swojej opinii nie tylko w częstych rozmowach z wielu Ojcami Soboru, lecz także w referatach na spotkaniach prasowych i w instytucjach kościelno-naukowych. Trzeba jednak przyznać, powiedział prof. Schlink, że Sobór w niektórych sprawach uwzględnił postulaty Reformacji, jak np. dowartościowanie Pisma świętego w liturgii, w zasadniczym uznaniu Komunii św. pod dwiema postaciami i inne. Prof. Schlink wyraża żal, że uchwalony schemat Ekumeniczny nie zawiera uznania Urzędu kościelnego (kapłańskiego), oraz Eucharystii w historycznych Kościołach Reformacyjnych, co znakomicie ułatwiłoby osiągnięcie daleko idącego zbliżenia w dialogu. „Podkreślenie w czasie trzeciej Sesji, nie wynikające z dyskusji i celów Soboru, absolutnego prymatu papieża, a tym samym żądanie jego uznania przez inne Kościoły jest równoznaczne z dawniejszym żądaniem »powrotu do Kościoła« i faktycznie kontynuowaniem kontrreformacji złagodzoną metodą".

Bardziej pozytywnie i konkretnie wypowiada się prof. Schlink w sprawozdaniu złożonym w Radzie Kościołów (EKD): „Aczkolwiek ekumeniczne uchwały soborowe w stosunku do dotychczasowej wewnętrznej linii Kościoła katolickiego mają częściowo charakter rewolucyjny, stoją

one jednak daleko poza aktualnymi pozycjami katolickiej teologii ekumenicznej i nakazami sytuacji ekumenicznej. Najmniej zadowalająca z punktu widzenia ekumenicznego jest zasadnicza postawa konstytucji o Kościele, która reprezentuje dla innych Kościołów absolutnie nie do przyjęcia zasadę faktycznego zidentyfikowania Kościoła rzymsko-katolickiego z Chrystusem i z »Świętym Kościołem Powszechnym«, stawiając *implicite* wszystkie inne Kościoły (łącznie z Prawosławnym) poza jedyną autentyczną rzeczywistością prawdziwie chrześcijańską. Tu ujawniają się wąskie ekskluzywne granice ekumenizmu katolickiego. Wrażenie to potwierdza fakt, że żadna uchwała soborowa w najmniejszym stopniu nie cofa ani nie łagodzi, ani nie interpretuje irenicznie żadnej z dawniejszych uchwał Kościoła, potępiających wszystkie ruchy, nauki i osiągnięcia reformacyjne dawnych wieków. Z tej postawy wynikają dla dalszych stosunków i dążeń ekumenicznych wyraźne konsekwencje. Wykluczają one z jednej strony wszelki entuzjastyczny optymizm w sprawie zjednoczenia, lecz z drugiej strony nie wykluczają możliwości i konieczności szukania ekumenicznego rozwiązania dla najbardziej palących i szkodliwych zadrażnień w współżyciu międzykościelnym". Prof. Schlink postuluje szukanie dalszych kontaktów i współpracy teologicznej w poszukiwaniu wspólnych zasad i nauk doktrynalnych, a także podobną postawę w ramach Kościołów krajowych, instytucji diecezjalnych i parafialnych, celem usuwania, a przynajmniej unikania dziś już niekoniecznych, a tym samym jeszcze bardziej szkodliwych zadrażnień w związku z praktyką w sprawach małżeństw mieszanych, powtórnego chrztu konwertytów, itp.

*

Protestancki czołowy organ Wielkiej Brytanii „British Weekly" najbardziej ubolewa nad odroczeniem głosowania nad deklaracją o wolności religijnej. Stwierdza on, że świat anglosaski, zarówno w Wielkiej Brytani jak i w USA, bez różnicy wyznania przywiązywał największą wagę właśnie do tego dekretu. Byłby on bowiem niewątpliwym dowodem zasadniczej zmiany w wiekowej postawie ideologicznej Kościoła rzymsko-katolickiego. On dopiero czyniłby dla wszystkich oczywistą i szczerą chęć i zdecydowaną wolę do odnowy Kościoła oraz czyniłby wiarogodnymi wszystkie inne dekrety soborowe.

*

Tę samą sprawę i tylko tę porusza znany teolog i dziennikarz francuski Georg Richard-Mollard w czołowym tygodniku protestanckim „Reforme". Pisze on m. in.: „Drodzy Bracia Katolicy! Pozwólcie mi powiedzieć, że świat w sprawie wolności nigdy niczego się nie spodziewał po Kurii rzymskiej. A po tym niefortunnym odroczeniu tak palącej sprawy i tak już dojrzałego dekretu świat będzie jeszcze mniej od Was

oczekiwał. Wygląda na to, że Kościół rzymski zasadniczo jest niezdolny do przemawiania w sprawie wolności. Byliście wszak pierwsi powołani w dawnych wiekach do bronienia wolności w imię wtedy jedynie przez was reprezentowanej wspaniałej Ewangelii. Powinniście więc gorzeć niecierpliwością, aby to wiekowe, karygodne zaniedbanie naprawić.

Niespodziewany, bolesny finał trzeciej Sesji bardzo ucieszył integrystów, ale jednocześnie wzmocnił wiarę integrystów po przeciwnej stronie, że Kościół katolicki nigdy się nie zmieni, gdyż jest do tego niezdolny. Ale większy niż wszystko jest smutek waszych przyjaciół, którzy wraz z wami szukali i szukać będą drogi do pełnej katolickiej, czyli powszechnej wolności".

*

Mniej radykalnie, lecz także negatywnie wypadła ocena trzeciej Sesji ze strony prawosławnej. Abp Nikodim z Moskwy w wywiadzie udzielonym paryskiemu pismu: „Informations Catholiques Internationales" oświadczył, że także i trzecia Sesja Soboru Watykańskiego II, jak to zresztą przewidywał Panprawosławny Synod na wyspie Rhodos, nie stworzyła platformy do dialogu pomiędzy Kościołem Prawosławnym, a rzymsko-katolickim. Dlatego też to Synod na Rhodos nie uchwalił wniosku Patriarchatu konstantynopolitańskiego utworzenia Panprawosławnej Komisji dla dialogu z Watykanem. Metropolita nie oczekuje zmiany tej sytuacji na ostatniej Sesji Soboru w r. 1965.

*

Prof. Cullmann, niewątpliwie najbardziej pozytywnie nastawiony spośród wszystkich obserwatorów niekatolickich na Soborze, w wywiadzie dla francuskiego pisma „Reforme", po raz pierwszy wypowiedział pewne krytyczne uwagi o pracy Soboru w czasie trzeciej Sesji. W sprawie konstytucji o kościele prof. Culmann wspomniał z uznaniem podkreślenie kolegialności, wyrażając jednocześnie żal, że bez istotnej potrzeby idea kolegialności została w ostatniej chwili tak bezwzględnie ograniczona przez dodatek o absolutnej nadrzędności władzy papieskiej. Prof. Cullmann mówi: „Drzwi do zasady kolegialności zamknięte w r. 1870 (Sobór Watykański I) przez uchwalenie absolutnego prymatu papieża, zostały obecnie dodatkowo tak hermetycznie domknięte, że nie widać żadnych szans do ich najmniejszego uchylenia. A wszak pewne uchylenie tych drzwi, dokonane poprzednio, dopiero umożliwiło otwieranie w mniejszym, czy większym stopniu wszystkich innych drzwi".

Napomnienie zawarte w mowie papieża, proklamującej Maryję Matką Kościoła, aby unikać przesady w jej kulcie, prof. Cullmann podkreśla z uznaniem, gdyż uwzględnia to słuszne postulaty protestantów. W końcu prof. Cullmann dodaje, że nie należy się jednak zbytnio sugerować ostrożnymi sformułowaniami różnych schematów, które są podyktowane

względami taktycznymi wobec integrystycznych prądów w Kościele. Najważniejszą rzeczą jest niewątpliwy prąd i wyraźna wola odnowy, które dają się wyczuć nie tylko w sformułowaniach schematów, lecz wyraźniej jeszcze w dyskusjach soborowych i przemówieniach papieskich. Dlatego z ufnością należy patrzeć w przyszłość i wierzyć w możliwość konstruktywnego dialogu i stopniowego zbliżenia pomiędzy Kościołami.

*

Najbardziej znamienną i interesującą jest opinia o całym dotychczasowym przebiegu Soboru, jaką wypowiada obserwator francuski, pastor Roux, na łamach tygodnika „Reforme". „Sobór Watykański II w swoim dotychczasowym przebiegu stworzył nową sytuację ekumeniczną w stosunkach międzywyznaniowych i co do możliwości dialogu, których się nikt nie spodziewał. Potwierdzają to liczne wypowiedzi i dokumenty protestanckich Kongresów i teologów. Sytuację tę stworzył niezwykły w dziejach Kościoła rzymskiego papież Jan XXIII. Symbolem tej nowej sytuacji jest utworzony przez Jana XXIII Sekretariat do Spraw Jedności Chrześcijan. Fakt ten, jak dotąd nic innego, skierował uwagę całego Episkopatu, oraz światowego katolicyzmu, a nawet całego chrześcijaństwa na zagadnienie ekumeniczne".

W tym aspekcie pastor Roux kategorycznie odrzuca wszystkie zarzuty i pretensje sfer protestanckich z powodu zbyt ostrożnego i powolnego tempa odnowy Kościoła katolickiego w kierunku ekumenicznym. Czyni to ze znajomością rzeczy i z głębokim przekonaniem, jakich nie powstydziłby się najlepszy apologeta katolicki. Obala także kategorycznie zarzuty pod adresem Pawła VI za Jego zbyt powolne i ostrożne realizowanie Testamentu Jana XXIII. Oświadczenie Pawła VI w mowach oraz pewne zarządzenia i fakty są bardzo istotne i dalej idące, aniżeli postawa Jana XXIII. Na dłuższą metę stwarzają one większe możliwości dla Sprawy Ekumenicznej. Rozczarowanie i zarzuty protestantów są jedynie wyrazem i dowodem ich zupełnego niedoceniania wagi i hamującego wpływu rzymskich tradycji i instytucji. „A Duch św. nie oddziałuje wszak na tradycje i instytucje, lecz jedynie na serca i myśli biskupów. Trzeba więc Duchowi świętemu i biskupom pozostawić czas do stworzenia warunków umożliwiających papieżowi przeprowadzenie jego dalekosiężnych przemian w Kościele". Pastor Roux ostrzega protestantów, aby celem uniknięcia nieporozumień i rozczarowań, nie mieszali katolickiego pojęcia „reforma w Kościele", z protestanckim pojęciem „Reforma Kościoła". Gdy w Kościele Protestanckim akcent leży na Słowie Bożym, jako nadrzędnym „Strażniku Kościoła", to w Kościele katolickim leży on na Słowie Bożym ucieleśnionym w postaci Kościoła. Przezwyciężenie tej antytezy będzie najtrudniejszym i najdonioślejszym zadaniem Kościoła, którego nie da się rozwiązać bez bezpośredniej ingerencji Ducha świętego. Pastor Roux zgadza się jednak z drem Visser

t'Hooftem, że uprzednie uznanie jurydycznego prymatu papieża, jako warunku rozpoczęcia dialogu, byłoby niemożliwe do przyjęcia dla żadnego niekatolickiego Kościoła, stwierdzając jednocześnie z naciskiem, że nikt tego warunku nie stawia. Obie strony powinny się godzić na rozpoczęcie dialogu bez poruszania tego zagadnienia. A że to jest dziś praktycznie możliwe, należy uznać za najbardziej znamienny owoc nowego „klimatu", stworzonego przez obydwóch ostatnich papieży.

*

Najbardziej jednak godnym uwagi i zapewne decydującym dla najbliższej przyszłości w stosunkach ekumenicznych jest referat głównego obserwatora Światowej Rady Ekumenicznej na Soborze, reformowanego, szwajcarskiego teologa, pastora dra Łukasza Vischera, referenta spraw doktrynalnych w Genewie. Referat został wygłoszony pod koniec trzeciej Sesji Soborowej na zebraniu prasowym w Rzymie. Wywody dra Vischera opierają się z jednej strony na ostatecznym tekście promulgowanego dekretu o ekumenizmie, a z drugiej strony uwzględniają żądania Światowej Rady Ekumenicznej, aby współpraca pomiędzy Sekretariatem do Spraw Jedności Chrześcijan a Światową Radą Kościołów była prowadzona w duchu życzliwej kooperacji i wzajemnego rozwoju, a nie w chęci wyeliminowania Światowej Rady i objęcia całokształtu Światowego Ruchu Ekumenicznego. Aczkolwiek dr Vischer dotąd konsekwentnie wyrażał swoje wątpliwości, co do możliwości oraz celowości dialogu i współpracy pomiędzy obydwoma ruchami ekumenicznymi: watykańskim i genewskim — w ostatniej swojej wypowiedzi zmienia on radykalnie swoje nastawienie i wypowiada się stanowczo i konkretnie za najrychlejszym podjęciem dialogu i współpracy. Mówi on po prostu i wyraźnie: „Rozmowa pomiędzy Kościołami musi być teraz rozpoczęta". I ponadto pyta wyraźnie: „Czyż nie nadeszła już chwila, że poszczególne Kościoły muszą bez zwłoki zająć się praktycznymi zagadnieniami, które obciążają ich wzajemne stosunki?"

Wypowiada jednak także swoją dawniejszą obawę, czy istotnie rozmowa pomiędzy poszczególnymi Kościołami jest teraz możliwa na warunkach równości. Dekret o ekumenizmie wprawdzie tego nie wyklucza, ale i nie zezwala. Wszystko więc zależy od dobrej woli w interpretowaniu przepisów dekretu. Według wypowiedzi papieskiej strona katolicka wyobraża sobie rozmowy z innymi Kościołami jako koła koncentryczne, których ośrodkiem jest Kościół katolicki, a których kolejność i dystans od centrum są zależne od stopnia zachowanej „katolickości" w danym Kościele. Ta płaszczyzna stwarza niewątpliwie pewne trudności i problemy formalne, które jednak przy dobrej wzajemnej woli mogą być przezwyciężone.

Decydującym momentem w tej sytuacji jest fakt, że najbardziej trudna do przebycia bariera — mianowicie uznanie prymatu, nie stoi

przed tymi kołami. Pewne obciążenie dla dialogu wypływa z Encykliki Pawła VI *Ecclesiam suam*, w której dialog jest przedstawiony jako jednostronne przekazywanie innym wyznaniom przez Kościół katolicki swoich pełniejszych form Prawdy, a nie jako wzajemna wymiana i wspólne wzbogacanie się swoimi religijnymi przeżyciami, jak to wyraźnie zaznaczał papież Jan XXIII.

Dr Vischer uważa przeto, że wyjaśnienie sytuacji może nastąpić tylko przez rozpoczęcie odpowiedzialnego dialogu. Trzeba przeto rozpocząć praktyczne rozwiązanie trudności we wzajemnych stosunkach. Nie można czekać z rozpatrywaniem i rozwiązywaniem problemów praktycznych do czasu osiągnięcia porozumienia doktrynalnego. Może właśnie ta konkretna praca ułatwi i przyśpieszy osiągnięcie doktrynalnego porozumienia. W czym już można praktycznie współdziałać, a w tym zakresie Schemat Ekumeniczny daje duże możliwości, do tego należy przystąpić śmiało i niezwłocznie. Współpracę tę należy rozpocząć pomiędzy Sekretariatem dla Spraw Jedności w Rzymie a Egzekutywą Ekumeniczną w Genewie. Prowadzenie dialogu w prasie czy w Komisjach fachowych pozwala na zachowanie w dalszym ciągu dystansu. Współpraca praktyczna zmusi do znalezienia „modusu" bliższego współżycia pomiędzy konkretnymi Kościołami w różnych krajach. W tym zakresie wszystko jeszcze jest we mgle niejasności, ale i wszystko jeszcze jest do osiągnięcia. Dr Vischer sądzi, że Schemat Ekumeniczny stworzył nową i wyraźną sytuację i stawia wszystkie Kościoły wobec doniosłego „pastoralnego" zagadnienia. Wszyscy zainteresowani stoją przed koniecznością radykalnego, wewnętrznego przestawienia się w zakresie wzajemnego konkretnego obcowania. Uchwalenie Schematu Ekumenicznego do tego wzywa, ale tego nie dokona. Głos w tej chwili mają wszystkie Kościoły, wszyscy duchowni i wszyscy wierni na terenie swojej pracy i życia kościelnego. Jest to zadanie ogromne i trudne, ale nie niemożliwe do rozwiązania. A bez jego wypełnienia, uchwały soborowe i to nie tylko w zakresie ekumenicznym, lecz także przynajmniej częściowo w zakresie całej odnowy pozostaną martwą literą. Należy sobie uświadomić, że to wewnętrzne przestawienie jest jednakowo konieczne i trudne w obydwóch obozach. I nie należy taić przed sobą i innymi, że w tej chwili do niego jeszcze mniej są przygotowane Kościoły niekatolickie, zaskoczone nagłym i w tym zakresie niespodziewanym zwrotem ku ekumenii w Kościele katolickim. Musimy przeto wszyscy przystąpić do tego zadania w duchu napomnienia apostolskiego: „Abyście postępowali tak, jak przystoi na powołanie, którym jesteście powołani z wszelką pokorą i łagodnością i cierpliwością znosząc jedni drugich w miłości, starając się zachować jedność ducha w związku pokoju". (Ef 4 1—3).

Ks. Z. M.

FILOZOFIA A HISTORIA FILOZOFII

(O właściwe rozumienie *Bytu i istoty* E. Gilsona)

Jedni bronią filozofii tomistycznej, drudzy ją zdecydowanie krytykują lub żądają reformy. Krótko mówiąc tomizm współczesny znalazł się w korzystnej sytuacji. Wiadomo, rzetelna i głęboka krytyka dodaje zawsze doktrynie sprężystości wewnętrznej i jest świetną okazją do przemyślenia i sprecyzowania punktów zapalnych. Brak zewnętrznej krytyki z zasady prowadzi do skostnienia i dekadencji doktryny. Smutne niekiedy jest to, że nie wszyscy chcą otwarcie i na odpowiednim miejscu krytykować, a swoje dogmatyczne oceny tomizmu — przed uprzednią otwartą krytyką w jakimś czasopiśmie naukowym — zamieszczają np. w podręczniku historii filozofii, przeznaczonym dla młodzieży akademickiej. Pomińmy jednak tutaj tych ostatnich.

„Spór o tomizm" przeniesiemy na bardzo szczegółowy teren, na analizę książki wybitnego współczesnego tomisty. Autorem tej książki jest jeden z twórców głośnego i najbardziej dyskutowanego nurtu tomizmu, tzw. tomizmu egzystencjalnego, lub precyzującego (patrz M. Gogacz, „Znak", 113). Sama książka natomiast stanowiła dość przełomowy punkt w rozwoju tegoż tomizmu. Jak nie trudno się zorientować, chodzi o książkę Etienne Gilsona *L'être et l'essence*. Wielkim nietaktem z mojej strony byłoby przedstawianie czytelnikom „Znaku" osoby Gilsona. Wobec tego kilka uwag wstępnych o samej książce. Książka ta po raz pierwszy ukazała się w roku 1948, w roku 1962 była wydana po raz drugi nieznacznie zmieniona i poszerzona. Według słów Gilsona w wydaniu drugim zostały wprowadzone „tu i ówdzie drobne poprawki, nieliczne zresztą i czysto formalne". Dodano natomiast artykuł Gilsona *Uwagi na temat słownika bytu* oraz bardzo ciekawe *Odpowiedzi na kilka pytań,* w których Gilson odpowiada na tak częsty zarzut bezpośredniego silnego wpływu egzystencjalizmu na uprawiany przez niego tomizm oraz przeprowadza analizę filozofii J. P. Sartra i M. Heideggera. W roku 1963 książka została przetłumaczona — z wydania drugiego — na język polski pt. *Byt i istota* [1]. Jest to niewątpliwie jedna z najczęściej cytowanych prac Gilsona.

Czytając *Byt i istotę* odnosi się wrażenie, i to aż przez osiem rozdziałów, że jest to jeszcze jedna z tak licznych książek historyczno-filozoficznych Gilsona, badająca problematykę istnienia od Parmenidesa do Kierkegaarda. Dopiero dwa końcowe rozdziały przekonują nas, że tak nie jest. Niewątpliwie jest to dzieło Gilsona filozofa, a nie historyka filozofii. I mamy tutaj do czynienia z przykładem swoistej me-

[1] Etienne Gilson, *Byt i istota*, Warszawa 1963, tłum. Piotr Lubicz i Jerzy Nowak, Instytut Wydawniczy PAX, s. 330.

tody uprawiania filozofii. Nazwijmy tę metodę „metodą historyczno-filozoficzną uprawiania filozofii". Metoda ta pozornie nie jest nowa, sięga bowiem czasów Arystotelesa. Dzieła filozofów średniowiecznych zawierają również olbrzymią ilość materiału historycznego, który niejednokrotnie jest tak szeroko rozbudowany, że trudno w nim doszukać się treści ściśle filozoficznych wykładanych przez danego autora. Jednak wyczuwamy to, że sposób podejścia do materiału historycznego i jego wykorzystanie u Gilsona i wspomnianych autorów są różne. To już nie jest proste gromadzenie opinii na jakiś temat, które należy przyjąć, lub stwierdzić *Sed non*... względnie *Sed contra*... Nie mamy również w części historycznej książki do czynienia z historią filozofii w dość obiegowym, podręcznikowym znaczeniu — znikoma ilość dat, nazwiska wprawdzie występują, ale są one wyraźnie czymś mało istotnym. Nie jest to również proste chronologiczne porządkowanie materiału historycznego, dotyczącego interesującego Gilsona problemu. Warto wobec tego zastanowić się nad swoistością wykorzystania przez Gilsona materiału historycznego.

Zanim jednak przejdziemy do analizy metody uprawiania przez Gilsona filozofii postawmy kilka pytań, narzucających się podczas czytania interesującej nas książki. Na co bowiem przyda nam się analiza metody, jeżeli uprzednio stwierdzimy, że samo podejście do tematu jest błędne? Czy Gilson, jako zawodowy historyk filozofii, nie rozbudowuje nadmiernie pracy erudycyjnie? Czy nie mamy do czynienia z jakimś nieuzasadnionym kultem przeszłości, ze zbyt wygórowanym mniemaniem o wartościach przeszłości? Czy po prostu Gilson historyk nie zagłusza Gilsona filozofa? Filozofie na wskroś współczesne są z zasady ahistoryczne. Dostrzegamy w nich chęć kontaktu z naukami szczegółowymi, a nie z historią i w tym kierunku robi się najwięcej poszukiwań. Czy wobec tego Gilson nie stosuje z gruntu złego połączenia — zamiast oprzeć badania na naukach szczegółowych opiera na historii filozofii? W tym miejscu doszliśmy do ostrza nurtującego nas problemu.

Książka Gilsona jest świetną okazją do uświadomienia sobie, po co właściwie uprawia się historię filozofii. Dlaczego to tomiści kierują swe zainteresowania w stronę historii, zamiast opracowywać współczesną problematykę filozoficzną? (por. S. Wilkanowicz, „Znak" 119). Na ile słuszny jest zarzut wysuwany pod adresem filozoficznego środowiska KUL — pozostającego niewątpliwie pod wpływem Gilsona — że zbyt wiele czasu poświęca na badania historyczne?

Uzdrowienie tomizmu i jego uwspółcześnienie, według licznych reformatorów, ma nastąpić przez zbudowanie filozofii tomistycznej na kanwie najnowszych osiągnięć nauk szczegółowych, względnie przez ścisły kontakt tomizmu z tymi naukami. Tomizm jest najgwałtowniej atakowany za to, że nie realizuje tych postulatów. I tutaj znajdujemy

się w centrum wielkich nieporozumień. Jak to wynika z licznych wypowiedzi, tomiści nie są przeciwnikami kontaktu ich filozofii z naukami szczegółowymi. Kontakt ten jednak powinien, ich zdaniem, zostać zawarty na właściwym miejscu. Należy po prostu rozróżnić metafizykę (filozofię bytu) od innych nauk filozoficznych takich, jak kosmologia, antropologia, etyka, estetyka. Wprawdzie tomiści egzystencjalni przeciwni są budowie metafizyki w oparciu o nauki szczegółowe, to jednak nie występują przeciwko kontaktom pozostałych działów filozofii z tymi naukami. Należy podkreślić, że według tomistów centralną nauką filozoficzną jest właśnie metafizyka i od niej to bezpośrednio uzależnione są pozostałe działy filozofii. Tylko taka metafizyka zdolna jest zadowalająco odpowiedzieć na pytania stawiane w filozofii, która zostanie zbudowana w sposób właściwy dla filozofii. Gilson dowodzi w książce *The Unity of Philosophical Experience*, że „Wszystkie niepowodzenia metafizyki pochodzą stąd, że metafizycy zastąpili byt jako pierwszy podstawowy element swej wiedzy — jednym ze szczególnych aspektów bytu rozpatrywanych przez rozmaite nauki przyrodnicze" [2]. Bezpośrednie oparcie metafizyki na naukach szczegółowych prowadzi ostatecznie do wyjaśniania całości przez jedną z części tej całości. Wobec tego tomiści wybrali drogę całkowitej odrębności przedmiotu i metody badań w metafizyce. Obecnie filozofia tomistyczna w wydaniu egzystencjalnym nie wyszła jeszcze całkowicie z etapu poszukiwań przedmiotu i metody. Jesteśmy świadkami tego właśnie etapu badań. Gdy zastanowimy się nad książką Gilsona, stwierdzimy, że dotyczy ona poszukiwań przedmiotu dla metafizyki. Fakt ten jest bardzo ważny, ponieważ w jego świetle znika dużo żalów i pretensji, wysuwanych pod adresem tomizmu egzystencjalnego. Prace, szczególnie polskich tomistów, posunęły już dzieło Gilsona daleko naprzód, niemniej jednak nie możemy stwierdzić, aby budowa egzystencjalnej metafizyki tomistycznej nawet w ogólnych zarysach została zakończona. Dopiero wówczas, gdy zostanie dostatecznie szeroko rozbudowana metafizyka, będzie można rozbudować inne dziedziny filozofii wykorzystując osiągnięcia nauk szczegółowych. I dopiero ten etap pracy powinien przynieść oczekiwane efekty, tzn. rozwiązać szczegółowe problemy nurtujące współczesnego człowieka. Pomijając względy przeróżnych uwarunkowań pozanaukowych, aby taki moment nastąpił, musi ukazać się jeszcze wiele prac tego typu, co Gilsona *The Unity of Philosophical Experience*, *Byt i istota*; A. Krąpca *Realizm ludzkiego poznania*, *Teoria analogii bytu*; S. Kamińskiego i A. Krąpca *Z teorii i metodologii metafizyki*. Naukowej filozofii, opartej na badaniach metodologicznych i historycznych, nie można zbudować zbyt szybko. Nie może również do-

---

[2] Zdanie cytowane w *Byciu i istocie*, s. 7.

konać tego jedna osoba. Zwróćmy uwagę, że tomizm egzystencjalny jest doktryną stosunkowo bardzo młodą.

Oprócz krytyków pozytywizujących spotykamy również krytyków tomizmu nastawionych irracjonalistycznie. Chciałbym tylko podkreślić, że wszelkiego rodzaju filozofie irracjonalne robiły i robią błyskawiczną karierę, jednak ich koniec jest równie szybki, jak osiągnięty rozgłos. Gnozy różnych odcieni pociągały i pociągają wiele umysłów swą tajemniczością i niezwykłością. Sposób podawania tego typu filozofii jest z zasady bardzo przystępny, natomiast sposób uprawiania filozofii naukowej, realistycznej, jest z zasady suchy i wprost zniechęcający. Przyznaję, żeby przebrnąć przez wszystkie analizy Gilsona w *Bycie i istocie*, trzeba dużego samozaparcia i wyrobienia filozoficznego. To nie jest sposób uprawiania filozofii zdolny ująć serce czytelnika. Tomizm jest filozofią wielkich ambicji, doktryną chcącą być na wskroś uniwersalną. Tego typu filozofię zwykło się nazywać „filozofią akademicką", zarzuca się jej brak polotu. Wydaje się jednak, o czym możemy dowiedzieć się z historii filozofii, że tylko tego typu filozofia może wnieść jakieś rzeczywiste i trwałe wartości, zdolne oddziałać na bieg dziejów myśli ludzkiej i dać zadowalające odpowiedzi na podstawowe problemy filozoficzne.

Przystępując do bardziej szczegółowej analizy metody uprawiania przez Gilsona filozofii, którą nazwaliśmy „metodą historyczno-filozoficzną uprawiania filozofii", postawmy jedno zasadnicze pytanie: Czy badania historyczno-filozoficzne zdolne są w jakiś sposób oddziałać na badania filozoficzne? Tylko pozytywna odpowiedź na to pytanie uzasadnia przeprowadzanie analiz historycznych w pracach filozoficznych. Odpowiedź negatywna jest równoznaczna ze stwierdzeniem, że historię filozofii uprawia się tylko po to, aby wzbogacić historię kultury.

Metoda zastosowana w *Bycie i istocie*, jest metodą dość charakterystyczną dla filozoficznej twórczości Gilsona. Zrozumienie w pełni tej metody wymaga chociażby krótkiego zaznajomienia się z gilsonowską koncepcją filozofii i historii filozofii. Gilson nie poświęcił żadnej ze swych prac sprawom teorii i metodologii filozofii i historii filozofii. Niemniej jednak w jego pracach spotykamy fragmentaryczne uwagi na te tematy. Bez wątpienia najwięcej tego typu uwag znajdujemy w książce *The Unity of Philosophical Experience*, a ściślej mówiąc w ostatnim rozdziale tej książki, z którego w następnych analizach będziemy korzystali.

Przy okazji analizy poglądów Suareza w *Bycie i istocie* Gilson wypowiada słowa, które — znając szerzej jego twórczość — można uważać za dewizę jego jako filozofa i historyka filozofii. Słowa te, chociaż są ściśle związane z tematem książki i dotyczą sporu o realną różnicę między istotą i istnieniem, wybiegają daleko poza ten spór — dotyczą każdego sporu, zachodzącego między różnymi metafizykami. „Jeśli-

byśmy ograniczyli się do nie kończących się kontrowersji, których uczestnikami są zwolennicy i przeciwnicy różnicy realnej — można by mniemać, że chodzi im jedynie o problem czysto dialektyczny, w związku z którym każda ze stron stara się udowodnić drugiej, iż popełnia gdzieś błąd w rozumowaniu lub pozwala się zwodzić jakiemuś utajonemu sofizmatowi. (...) Liczne przeciwstawiające się sobie dowodzenia zależne są od z góry powziętych założeń metafizycznych, wcześniejszych od samego sporu. Dialektyczna dyskusja może je uwydatniać bez końca, ale nie może ich uzasadnić. W rzeczywistości bowiem zagadnienie natury bytu staje przed nami bezpośrednio biorąc początek w kilku podstawowych i prostych intuicjach, które rządzą wszystkim, co można o tym jeszcze powiedzieć. Prawdziwa sztuka rozgrywa się, zanim aktorzy wejdą na scenę, a jej treścią jest właśnie najpierwszy z wszystkich metafizycznych wyborów" (s. 128). Czyli według Gilsona w filozofii najważniejsza jest początkowa „intuicja bytu", którą wyraża się przy pomocy założeń właściwych dla danej filozofii. Na tych założeniach oparta jest cała doktryna, od nich uzależnione są dalsze rozwiązania i wnioski końcowe. Założenia te nie są z zasady wyraźnie wydzielone w doktrynach, jednak można je odczytać ze specyficznego dla nich sposobu rozwiązywania zagadnień filozoficznych. Założenia te determinują sposób myślenia tego, kto je przyjął, a ich treść decyduje o jego ostatecznej „wizji rzeczywistości".

W twórczości Gilsona można odnaleźć poglądy na temat trzech płaszczyzn badań historyczno-filozoficznych. Są to: 1) historia literatury filozoficznej, 2) historia doktryn filozoficznych, 3) właściwa historia filozofii. Głównym zadaniem badań na płaszczyźnie historii literatury filozoficznej jest krytyczne wydanie tekstu filozoficznego. Badania te dotyczą oczywiście tylko tych tekstów, które zachowały się w rękopisach. Na płaszczyźnie historii doktryn filozoficznych historyk filozofii stara się możliwie wszechstronnie i wyczerpująco opracować poszczególne doktryny filozoficzne, aby jak najwierniej odtworzyć istotne czynniki, kształtujące te doktryny. Analizy historyczne *Bytu i istoty* przeprowadza Gilson na trzeciej płaszczyźnie badań.

Rozróżnione przez Gilsona płaszczyzny badań historyczno-filozoficznych mają swe uzasadnienie w podwójnej naturze faktów, którymi zajmuje się historia filozofii. Fakty te są natury filozoficznej i historycznej. To, co jest filozoficzne jest pozahistoryczne: „Końcowe wnioski filozoficzne zależą przecież od zasad, które przyjmujemy za punkt wyjścia, a nie od epoki, w której się to dokonuje. Zasady bowiem nie znają wieku, z chwilą, gdy zostaną pomyślane, są już ponadczasowe" (s. 282). Historyk filozofii w badaniach nie ma do czynienia z czymś, co nazywamy filozofią, ma natomiast kontakt z poszczególnymi doktrynami, będącymi dziełem konkretnych ludzi, żyjących w określonym czasie, miejscu i środowisku. Historia literatury filozoficznej bada jedynie na-

turę historyczną faktów historyczno-filozoficznych. W historii doktryn filozoficznych robi się krok dalej. Wychodzi się z płaszczyzny historycznej przez badanie przeróżnych uwarunkowań, w których poszczególne doktryny powstały. Nie zatrzymujemy się jednak na tych uwarunkowaniach, gdyż przez badanie zasadniczych koncepcji filozoficznych tych doktryn zajmujemy się już naturą filozoficzną faktów historyczno-filozoficznych. We właściwej historii filozofii bada się wyłącznie naturę filozoficzną tych faktów. Jest ona tylko dlatego historią, że zajmuje się koncepcjami filozoficznymi, które zostały wypowiedziane w przeszłości. Jednak badania te nie są ściśle związane z określonym czasem i nazwiskami. Przeprowadzane są po to, aby odkryć pozaczasowe znaczenie faktów, które pojawiły się w czasie. Czytając książkę Gilsona uświadamiamy sobie, że w jej części historycznej nie jest ważne kto, gdzie i kiedy wygłaszał jakiś pogląd. Nazwiska tam występujące są tylko jakimiś znakami wskazującymi nam pewien etap rozwoju analizowanego problemu. Tym, co rzeczywiście jest ważne, to punkty wyjścia (założenia) badanych filozofii i wnioski, jakie z nich wypłynęły odnośnie do problemu istnienia. Nie chodzi w tych badaniach również o całościowe i wyczerpujące przedstawienie filozofii Platona czy Arystotelesa, chodzi tylko o zrozumienie problemu istnienia w ich filozofii w świetle założeń, które przyjęli. Gilson nieustannie dąży do uchwycenia specyficznego życia problemu istnienia i jego powiązań z założeniami badanych doktryn. Dopiero na drugim planie bada się oddziaływanie poszczególnych doktryn na siebie, przy czym raczej wskazywane jest podobne stawianie i rozwiązywanie zagadnień niż wpływy międzydoktrynalne.

Właściwa historia filozofii nie tylko jest historią problemów, jest również historią doświadczeń filozoficznych. Dowiadczenia te mogą pouczyć filozofa, z jakich założeń jakie wypłynęły wnioski, i jeżeli filozof nie chce uznać danych wniosków, ma wskaźnik, że nie może przyjąć założeń, z których zostały one wyprowadzone. Fakt jednak, że pewne wnioski są w sposób konieczny związane z określonymi założeniami, nie dowodzi, że wnioski te są same prawdziwe, ani że zasady, z których one wypływają, są prawdziwe lub fałszywe. Nie znaczy to wcale, że doświadczenia historyczno-filozoficzne są filozoficznie bezużyteczne. Niezdolne wprawdzie same ukazać prawdy, jednak pomagają w jej odnalezieniu, ponieważ badają obszary, gdzie przynajmniej jej części się znajdują. Doświadczenie historyczno-filozoficzne stanowi jedynie metodę pomocniczą względem doświadczenia filozoficznego, które „opiera się na intuicji intelektualnej zasad i bezpośrednim oglądzie prawdy". Według Gilsona prawda filozoficzna zależy przede wszystkim od oczywistości pierwszych zasad (założeń), jednak uchwycenie tych zasad i ich przebogatej treści nie jest rzeczą bynajmniej łatwą i prostą. I właśnie doświadczenie historyczno-filozoficzne ma pomóc filozofowi w odkryciu najodpowied-

niejszych pierwszych zasad i w wydobyciu z tych zasad właściwych treści.

Interesująca nas książka Gilsona może sprawiać wrażenie, że zamieszczone w niej zostały dwie rozprawy — jedna historyczna a druga filozoficzna, które łączy wspólny temat. Wnikliwsza analiza może upewnić nas, że tak nie jest. Gilson wprawdzie w drugiej części bardzo rzadko powołuje się na pierwszą, niemniej jednak wyczuwamy, że doświadczenia z pierwszej części oddziałują na sam tok myśli w drugiej części.

Widzimy wyraźnie, że Gilson dokonał selekcji materiału historyczno-filozoficznego. Selekcja taka jest konieczna ze względu na jasność i zwartość przeprowadzanych analiz. Zostały wzięte pod uwagę tylko te doktryny filozoficzne, które interesujący Gilsona problem — jego zdaniem — ujmowały w sposób nowy, odkrywczy i poszerzały go w stosunku do poprzednich rozwiązań. Takie podejście do badań — podkreślmy to — wymaga, aby doktryny te zostały uprzednio już przebadane na płaszczyźnie historii doktryn filozoficznych. Selekcja materiału wymaga od badacza oceny doktryn. Nie mamy jednak tutaj do czynienia z oceną o charakterze filozoficznym, stwierdzającą prawdziwość lub fałszywość rozwiązań. Taka ocena byłaby nie tylko ahistoryczna, lecz nawet antyhistoryczna. Rzecz niestety jakże często spotykana wśród badaczy dziejów. Gilson stosuje ocenę, którą można nazwać oceną historyczną. Jedynym kryterium tej oceny jest odkrywczość rozwiązań danej doktryny i jej wpływ na dalsze dzieje filozofii, odnośnie do interesującego go problemu. Nie jest natomiast ważny zasięg oddziaływania społecznego doktryny, ponieważ to jest rzecz interesująca bardziej historyka kultury niż filozofa. Zaliczenie jakiejś metafizyki do esencjalnej względnie egzystencjalnej nie oznacza jeszcze krytyki któregoś z tych wyodrębnionych stanowisk filozoficznych. Jest to tylko prosta systematyzacja materiału historycznego. Można bowiem przy pomocy definicji określić, jakie stanowisko filozoficzne nazywamy stanowiskiem esencjalnym a jakie egzystencjalnym. Ocena filozoficzna pojawia się dopiero wówczas, gdy zajmiemy jakieś określone stanowisko opowiadając się za jednym względnie drugim rozwiązaniem.

Analizy historyczne Gilsona mogą przekonać nas o tym, że przebrnięcie przez powłokę różnorodnych terminów i formuł doktryn filozoficznych nie jest rzeczą bynajmniej łatwą i prostą, jednak gdy dokona się tego przy pomocy poprawnej metody, odsłania się przed badaczem świat dziwnych treści. Dlatego dziwnych, że tak wyraźnie pokrewnych lub wręcz sprzecznych. I to, co przedstawiało się jako wielki monolit, względnie nieokreślona mnogość wariantów, zaczyna mieć przejrzystą i określoną postać. Niewątpliwie przy tego rodzaju badaniach nie można obejść się bez schematyzowania. Tego rodzaju schematyzowanie jednak nie jest niczym innym jak tylko porządkowaniem materiału, bez czego

nie ma nauki. Modna walka ze schematami bywa często walką z porządnym myśleniem.

Może się w nas zrodzić wątpliwość, czy poprawność metodologiczna pozwala na to, aby doktrynom filozoficznym stawiać pytania, które są bardzo ważne i fundamentalne w jednej z nich a nieistotne w innych. Doktryny, które Gilson analizuje, poruszają interesujący go problem właściwy filozofii tomistycznej, jednak nie jest on w nich problemem centralnym, wobec tego czy można go w nich wyakcentować. Realna różnica między istnieniem i istotą w bycie jest ważna na gruncie filozofii tomistycznej, natomiast w filozofii np. Suareza byt jest zrównoważony z istotą, która jest w pełni zaktualizowana, wobec czego można by sądzić, że roztrząsanie problemu istnienia na gruncie tej filozofii jest równoznaczne z badaniem pseudoproblemu. Rzeczywiście taki sposób postępowania jest niedopuszczalny w badaniach na płaszczyźnie historii doktryn filozoficznych, natomiast we właściwej historii filozofii można takich zabiegów dokonywać, ponieważ tutaj chodzi jedynie o zbadanie, do jakich wniosków doprowadziło takie postawienie problemu i chodzi o wzbogacenie doświadczenia, a nie o odtworzenie ducha danej doktryny.

Traktowanie historii filozofii jako historii doświadczeń filozoficznych zawiera bardzo istotne założenie. Zakłada się, że doktryny filozoficzne nie są hermetycznie zamkniętymi całościami, aż tak swoistymi i jedynymi w swoim rodzaju, że wszelka ich transpozycja na jakiś jeden język filozoficzny jest niemożliwa. Przeciwnie, przyjmuje się, iż pomimo tego, że każda doktryna filozoficzna stanowi pewną ściśle określoną jedność, dzięki założeniom, na których się opiera, to jednak możliwa jest analiza tych doktryn w jakimś wspólnym języku, nie zniekształcającym ich.

Sposób uprawiania przez Gilsona historii filozofii wymaga stosowania „siatki" problemów, którą bardzo ostro zaatakował Wł. Stróżewski z pozycji bergsonowskiej („Znak" 114). Należy zaznaczyć, że „siatki" nie opracował Gilson, tylko seminarium historii filozofii pod kierunkiem prof. dr S. Swieżawskiego. Wydaje się jednak, że Stróżewski bardziej przejął się koncepcjami Bergsona niż faktami. I Gilson i prof. Swieżawski, o ile mi wiadomo, zgadzają się z Bergsonem, że każdą doktrynę filozoficzną przenika „jedna rzecz", jakaś zasadnicza intuicja. Rzecz właśnie w tym, że analiza przy pomocy „siatki" ma doprowadzić do uchwycenia tej zasadniczej intuicji. „Siatka" ma być neutralna i przy dobrze przeprowadzanych badaniach powinna być dostosowywana do każdorazowych analiz. Ma ona po prostu tylko wyczulić badacza na problemy, a nie narzucać mu gotowych formułek, tak że poprawnie stosowanej „siatki", zgodnie z intencją jej twórcy, zarzuty wysuwane przez Stróżewskiego z pewnością nie dotyczą. Atak Stróżewskiego na analizę historyczną jest raczej atakiem na „wpływologię" niż na rzeczowo przeprowadzaną przy pomocy „siatki" analizę. Zdaniem Stróżewskiego od początku badań ma nam towarzyszyć „intuicja owej idei

przewodniej”. Zapytuję wobec tego, skąd historyk filozofii na początku badań ma wiedzieć, jaka jest ta „idea przewodnia”, na podstawie czego ma sobie wytworzyć ową „intuicję idei przewodniej”. Przecież poznanie tej „intuicji idei przewodniej” jest jednym z celów badań, a nie czymś bezpośrednio danym.

Doktryny filozoficzne, według Gilsona, nie są tylko prostymi zdarzeniami minionymi, nie są czymś nieruchomym, czymś, co zjawia się w pewnym momencie historii i po pewnym czasie przestaje całkowicie działać. Każda doktryna filozoficzna pełna jest wewnętrznego dynamizmu. Dynamizm ten, to ciągła zdolność do rozwoju, do wyprowadzania nowych wniosków z przyjętych założeń — do dawania nowych rozwiązań problemów, które inne doktryny zasygnalizowały. I stąd wypływa ta swoista pozahistoryczność dziejów filozofii. Doktryny filozoficzne nie są czymś całkowicie przeszłym, raz na zawsze przeżytym i odesłanym do lamusa historii. Stanowią one dla nas cenne doświadczenie, posiadają wartości, obok których nie możemy przejść obojętnie. Podstawowe problemy współczesnej filozofii, to te same problemy, nad którymi zastanawiano się już w starożytności. Pojawiły się przeróżne odpowiedzi w ramach różnych doktryn filozoficznych, a każda z tych doktryn wniosła coś nowego i wywołała nowe problemy. I to niewątpliwie świadczy o rozwoju samej filozofii oraz o konieczności przeprowadzania badań historycznych, aby w ten sposób bogacić wiedzę filozoficzną.

Nawet największe intelekty błądziły poświęcając całe swe życie na szukanie prawdy. To jest chyba wystarczające świadectwo tego, że prawdy nie można całkowicie wyczerpać i że jest ona zbyt bogata w treść, aby jedna osoba mogła ją w całości ująć. Prawdę odkrywa się powoli. Nieraz trzeba kilku stuleci, aby jakiś zasygnalizowany i niedołężnie rozwiązany problem został opracowany przez liczną rzeszę filozofów. Rozpatrywana z tego punktu widzenia historia filozofii nie jest szkołą sceptycyzmu, lecz jest szkołą, która może ukazać nam przynajmniej te cząstkowe prawdy, które już zostały odkryte i które powinny być ciągle aktualizowane przez następne pokolenia.

Traktowanie dziejów filozofii jako źródła doświadczeń filozoficznych wymaga od badacza dziejów wysoce otwartej postawy badawczej, która jest przeciwieństwem ciasnego krytycyzmu doktryn filozoficznych z własnego stanowiska filozoficznego. Tylko w świetle postawy otwartej dzieje filozofii mogą stać się bogatym źródłem doświadczeń filozoficznych, a nie zbiorowiskiem porażek intelektualnych.

W dziejach filozofii można również znaleźć doktrynę filozoficzną, która po odpowiednim zinterpretowaniu i rozbudowaniu okaże się tą, którą uznamy za własną. Tak postąpił Gilson. I to jest niewątpliwie największa nagroda, jaka może spotkać badacza dziejów za trud poniesiony podczas badań historyczno-filozoficznych. Możemy się jednak

przekonać, że Gilson nie chce za wszelką cenę być bezwzględnie zgodny z filozofią św. Tomasza z Akwinu. Z niżej przytoczonych słów możemy wywnioskować że doktrynę św. Tomasza traktuje on również jako doświadczenie historyczno-filozoficzne, z tym jednak, że tomizm uważa za najbogatsze z doświadczeń. „Wywołałem pewne poruszenie wśród niektórych tomistów, twierdząc, że nie posiadamy żadnego pojęcia istnienia (*esse*). Słusznie postawiono mi zarzut, że św. Tomasz twierdził coś wręcz przeciwnego. Jest tak istotnie, ale książka ta nie jest historią filozofii, ani nawet wykładem filozofii tomistycznej. Powołuje się na nią, lecz jej nie wykłada" (s. 306, 307).

Należy stwierdzić, że według Gilsona doświadczenie filozoficzne góruje nad doświadczeniem historyczno-filozoficznym. „Znaczna część profesorów naucza o jakimś świecie najzupełniej odmiennym od tego, w którym otrzymuje pobory" (s. 201). Zdanie to utrzymane w tonie tak częstego i charakterystycznego dla Gilsona humoru ujmuje najistotniejszą część jego programu filozoficznego: przede wszystkim kontakt z konkretnie istniejącym światem. Kontakt ten może zostać utrzymany przez doświadczenie filozoficzne, czyli przez „intuicję intelektualną zasad i bezpośrednim oglądzie prawdy". Jednak samo doświadczenie filozoficzne nie wystarcza. Musi być ono wzbogacone przez doświadczenie historyczno-filozoficzne, aby w jego świetle problematyka filozoficzna jaśniej się zarysowała i wzbogaciła doświadczeniami innych.

Treść filozoficzna książki Gilsona nie jest żadną rewelacją dla polskiego czytelnika literatury filozoficznej. Treść ta nie tylko została na naszym gruncie przedstawiona i opracowana, ale także krytycznie oceniona i poszerzona (patrz M. A. Krąpiec, *Teoria analogii bytu*, s. 95 in.).

Oczywiście byli i będą ludzie, których podejście do zagadnień filozoficznych jest różne od przedstawionych koncepcji Gilsona. Wydaje się jednak, że nie powinni oni całkowicie pomijać doświadczeń Gilsona. Nie twierdzę, aby metoda uprawiania filozofii Gilsona była jedynie słuszna, uniwersalna, rozwiązująca wszelkie zagadki bytu. Być może w *Bycie i istocie* doświadczenia historyczno-filozoficzne są za bardzo rozbudowane w stosunku do doświadczeń filozoficznych. Samą jednak koncepcję Gilsona oparcia badań filozoficznych na doświadczeniach filozoficznych i historyczno-filozoficznych uważam za słuszną. Taki sposób postępowania niewątpliwie prowadzi do większej jedności w łonie samej filozofii, do większego zrozumienia różnych stanowisk filozoficznych, do bardziej precyzyjnego stawiania i rozwiązywania problemów filozoficznych, do wytworzenia atmosfery, że w filozofii podobnie jak w innych naukach nie można nie uwzględniać tego, co inni już wypracowali. I jeszcze jeden wniosek: nie potępiajmy tych, którzy wertują stare, zakurzone księgi, ponieważ i oni przyczyniają się do rozwoju filozofii.

Jan Czerkawski

WŚRÓD PUBLIKACJI FILOZOFICZNYCH

WIARA CHRZEŚCIJAŃSKA A FILOZOFIA GRECKA

Dwojakie może być spojrzenie na historię filozofii. Jedno dostrzega tylko rzeczy największe, osiągnięcia szczytowe i najbardziej zasadnicze. Interesuje się syntezami, dokonanymi przez najwybitniejszych przedstawicieli takiego czy innego kierunku, zwraca uwagę na systemy najdojrzalsze lub przełomowe. Spojrzenie drugie jest inne. Szuka i wydobywa rzeczy na pozór mało ważne, śledzi nikłe nurty podskórne, bada sam proces krystalizowania się idei w jego drobnych, nieefektownych przemianach. Gdy zainteresowania pierwszego rodzaju skupiają się głównie na okresach klasycznej dojrzałości, które stosunkowo łatwo jednoznacznie scharakteryzować, te drugie skierowują się ku okresom „przejściowym", pełnym ścierania się i przenikania rozmaitych kierunków, kontrowersji między nimi i prób ich godzenia. Przedmiotem zainteresowań są już nie tylko „wielkie nazwiska". Chodzi o to, by wydobyć na światło dzienne i zbadać, co myśleli uczniowie mistrzów i uczniowie uczniów, jak modyfikowali doktrynę i jak „ustawiali" ją wobec nowych kierunków, a wreszcie, w jakim stopniu przyczynili się do powstania nowych prądów i nowych wielkich rozwiązań. Obydwa te spojrzenia są równie ważne. Ale gdy pierwsze interesuje także filozofów-systematyków, odczuwających potrzebę ustosunkowania się do stanowisk wykrystalizowanych w możliwie najczystszej postaci, drugie wydaje się być typowe dla rasowego historyka, który nie tyle chce dyskutować z poprzednikami, ile ich zrozumieć w ich historycznym kontekście, ich powinowactwach i wielostronnych uwarunkowaniach, i określić ich miejsce w całości procesu, którego są fazą.

W książce A. H. Armstronga i R. A. Markusa *Wiara chrześcijańska a filozofia grecka* [1] reprezentowane są obydwa punkty widzenia. Pierwszy wydaje się bliższy Markusowi. W rozdziałach opracowanych przez niego dominuje metoda konfrontacji najdojrzalszych rozwiązań, czerpanych wprost z systemów najwybitniejszych przedstawicieli myśli greckiej i myśli chrześcijańskiej: Platona i Augustyna, Arystotelesa i Tomasza. Inaczej Armstrong. Nie rezygnując oczywiście z analizy stanowisk klasycznych, interesuje się jednak także drogami, które do nich doprowadziły i zwraca niejednokrotnie uwagę na nazwiska, które nie musiały obić się o uszy niespecjalisty. Ta różnica akcentów nie rozbija jednak jedności książki. Formalnie są to istotnie tylko akcenty.

---

[1] A. H. Armstrong i R. A. Markus, *Wiara chrześcijańska a filozofia grecka*. Przełożył Henryk Bednarek. Warszawa, 1964, Instytut Wydawniczy „Pax", s. 192, zł 30.

Merytorycznie zaś wzmacnia tę jedność interpretacja i ocena bardzo wielu spraw. Wśród nich zaś: niezwykle pozytywna, miejscami wręcz entuzjastyczna ocena roli Platona i platonizmu w procesie kształtowania się oryginalnej myśli chrzecijańskiej.

Warto przypomnieć, że pierwsi myśliciele chrześcijańscy nie byli bynajmniej zgodni w ocenie wartości filozofi greckiej. Obok ludzi takich, jak Justyn, czy Minucjusz Feliks, którzy w pełni zdawali sobie sprawę z wartości dorobku myśli ludzkiej z przed narodzenia Chrystusa, byli przecież myśliciele typu Tacjana czy Tertuliana, którzy wyrażali się o niej z niechęcią, jeśli jej wręcz nie potępiali, choćby skądinąd niejedno w istocie jej zawdzięczali. Ostatecznie zwyciężyło stanowisko pierwsze. Jednakże proces adaptacji osiągnięć myśli greckiej dla potrzeb chrześcijaństwa nie był bynajmniej łatwy. Nie chodziło tu przecież o zwykły *modus vivendi*, lecz o właściwe wykorzystanie jej zdobyczy, a ostatecznie o nie zatracenie niczego, co było prawdziwe i posiadało autentyczną wartość. Minucjusz Feliks był entuzjastą: „albo chrześcijanie są obecnie filozofami, albo filozofowie byli już chrześcijanami" — pisał w *Oktawiuszu*. Św. Justyn mówił o „logos spermatikos" — „słowie zalążkowym", które dane było filozofom greckim, zanim objawiło się w postaci Słowa Wcielonego. Ireneusz, wyprzedzając scholastyków, mówi o filozofii jako o nieodzownym wyposażeniu intelektualnym, bez którego niemożliwe jest głębsze wniknięcie w prawdy wiary i ich zrozumienie. Praktyczny problem ustosunkowania się do zastanej myśli greckiej przemienia się tu w jedno z najdonioślejszych zagadnień, które na dobrą sprawę niepokoi do dzisiaj: zagadnienie stosunku rozumu do wiary. Jedno jest jednak pewne: ortodoksyjne chrześcijaństwo nie straciło zaufania do rozumu, nie odrzuciło go pod pozorem uzyskania pełnej prawdy w Objawieniu. Znamienne są tu słowa św. Augustyna (w Liście 120): „Oddalmy od siebie daleko przypuszczenie, że Bóg brzydzi się w nas tym, dzięki czemu uczynił nas wyższymi od innych żywych stworzeń. Oddalmy, mówię, przypuszczenie, jakobyśmy mogli odrzucać rozum, albo przestać poszukiwać go, gdyż także wierzyć nie moglibyśmy, gdybyśmy nie posiadali rozumnej duszy".

W praktyce, przynajmniej na początku, nie było to łatwe. „Rozum" to była filozofia grecka, a filozofia grecka, taka, jak widziało ją młode chrześcijaństwo, nie pod każdym względem przedstawiała się zachęcająco. Rozbite i skłócone szkoły — albo eklektyzm, sklejający Platona z Arystotelesem, stoików ze sceptykami, a wszystko razem z gnozą i przeróżnymi kultami, przychodzącymi ze wschodu. Sceptycyzm szedł w parze z podejrzanym mistycyzmem, a rozluźnione obyczaje kompromitowały naukę pogańskich moralistów. Trudno się dziwić pokusie odrzucenia tego wszystkiego i rozpoczęcia na nowo, w oparciu o tę jedną jedyną prawdziwą „filozofię", którą przyniósł Chrystus. Jeśli

tak się nie stało, to głównie dzięki filozofii platońskiej, która — mimo wszystko — nie zatraciła swej atrakcyjności, a przy tym wydawała się zasadniczo zgodna z Objawieniem. Ideę Dobra można było bez trudu utożsamić z pojęciem Boga i wykorzystać wiele myśli dotyczących chociażby jej stosunku do świata. A platońska koncepcja relacji między światem i ideami była przykładem możliwości pogodzenia skrajnej transcendencji z realnym oddziaływaniem na świat. Podobnie: Platon nie znał pojęcia stworzenia z niczego, mówił jednak o Demiurgu, który był twórcą świata, ukształtowanego przezeń wedle idealnych wzorów. Stąd był już tylko krok, przygotowany zresztą przez tzw. średni platonizm, do utożsamienia Boga-Stwórcy z Demiurgiem i do uczynienia z idei myśli stwórczych Boga.

Jeśli chodzi o koncepcję Boga żaden inny kierunek filozoficzny nie mógł konkurować z platonizmem. Okazuje się jednak, że tak samo było także w wypadku koncepcji człowieka.

Starożytność wypracowała dwie wielkie koncepcje człowieka: platońską i arystotelesowską. Zwykle sądzi się, że przejęcie pierwszej z nich zaciążyło fatalnie na dalszym rozwoju oryginalnej myśli chrześcijańskiej w tym względzie. Podkreśla się, że platonizm spowodował szczególne poniżenie ciała, doprowadził do pruderii, wywołał kompleksy. Powodem wszystkiego była skrajnie dualistyczna koncepcja człowieka, przyjmująca zupełnie inne prawa dla duszy, inne dla ciała. Chrześcijaństwo musiało ją wprawdzie przyjąć, bo nie było innego wyboru (myśl arystotelesowska w tym czasie przechodziła fazę skrajnie materialistyczną) — niemniej jednak było to jakieś zło — chociaż konieczne.

Tymczasem stanowisko Armstronga jest tu zupełnie inne. Trudno oczywiście zaprzeczyć dualizmowi platońskiej koncepcji. Ale warto zdać sobie sprawę, że ten dualizm nie rzutował na wszystko, w szczególności, że nie on wyznaczał hierachię wartości. Miłość dotyczy zarówno ciał jak i dusz, zaś pożądanie cielesne jest nieodzownym etapem pożądania wiecznego dobra. A zło duchowe: chciwość i żądza panowania, jest bez porównania gorsze niż wszelkie tzw. grzechy nieczyste. Potępienie ciała nie jest „zasługą" Platona, lecz gnostyków, których zresztą nigdy nie uzna „ortodoksyjny" platonizm. Nie można też obarczać platonizmu odpowiedzialnością za wrogość wobec piękna natury i sztuki — czy choćby za obojętność na nie. Wprawdzie — inaczej niż Armstrong — sądzę, że w pismach Platona można znaleźć, gdy idzie o tę właśnie kwestię, argumenty bijące w różne strony, to jednak prawdą jest, że całkowicie jednoznaczne jest tu np. stanowisko Plotyna. Piękno cielesne, zmysłowe, jest równie autentyczne jak piękno duchowe, którego jest znakiem czy wyrazem. Znakiem, a nawet sakramentem w szerokim tego słowa znaczeniu, jest także dzieło sztuki, wyrażające materialnymi środkami tajemnice „wyższego" porządku rze-

czy. To właśnie ta koncepcja sztuki legła u podstaw zwycięstwa nad obrazoburstwem, uzasadniając sens kultu świętych wizerunków.

Wspomnieliśmy o miłości. Warto pokrótce rozwinąć ten temat; koncepcja miłości jest bodaj najlepszym przykładem podobieństw i różnic, zachodzących między typowymi rozwiązaniami greckimi i chrześcijańskimi.

Pismo święte poświęca miłości wiele najpiękniejszych stron. Samo słowo „miłość" jest w nim jednym z terminów kluczowych, jego sens jest głęboko i jednoznacznie wyjaśniony. W konfrontacji z tradycją grecką okazuje się, że różnice leżą już w samym punkcie wyjścia. Miłość biblijna to *agape*, to przede wszystkim coś, co daje — daje za darmo i bez zasługi, co — w szczególności — spływa od Boga na ludzi, stwarzając w nich wartość i podnosząc ku Niemu. Greckie pojęcie miłości jest w zasadzie całkowicie różne. Jej imieniem nie jest *agape*, lecz *eros* lub *philia* — przyjaźń. W *Uczcie* Platona *eros* objawia się jako naturalna siła, dążąca do zaspokojenia różnego rzędu potrzeb czy pragnień — i to zaspokojenia „na zawsze", bo tylko takie zapewnić może szczęście. Tak pojęta miłość idzie w kierunku odwrotnym niż chrześcijańska *agape*; jest w porównaniu z nią egoistyczna i samolubna. Ale tak jest tylko „w zasadzie". Bo oto okazuje się, że tym, co owo szczęście może zapewnić, jest tylko i wyłącznie dobro. Miłość, ku niemu skierowana i jemu poddana, staje się kryterium oceniającym całość postępowania człowieka. Jest więc nie tylko czymś „naturalnym", ale i moralnym. Ważniejsza jest jednak rzecz inna. Miłość, doszedłszy do swego wypełnienia w dobru, pragnie „dawać z siebie", rodzić. Ten moment, wraz ze wspomnianym poprzednio, zbliża ją, przynajmniej w „wydaniu" platońskim, do koncepcji *agape*. Obok radykalnych różnic zarysowuje się podobieństwo. Augustyn porówna miłość do ciężaru, który niesie człowieka do jego *locus naturalis*: „moim ciężarem jest moja miłość. Ona mnie niesie, dokądkolwiek dążę".

Pomijając inne sprawy, zwróćmy uwagę na jeszcze jeden interesujący problem: greckie a chrześcijańskie pojęcie czasu, historii i wieczności.

Czas dla Platona to „ruchomy obraz nieruchomej wieczności". Zaczął istnieć wraz z materialnym światem, w którym powtarzają się nieustannie cykle powstawania, dojrzewania i ginięcia; cykliczność powtórzeń spowodowana jest nieustannym ruchem obrotowym ciał niebieskich, od których zależy sam czas. Podobną koncepcję czasu głosił także Arystoteles: sfery niebieskie naśladują swym ruchem wieczność nieruchomego poruszyciela, którego symbolem jest koło. Cykliczność zmian zachodzących w świecie jest koniecznością, skoro ruchy ciał niebieskich, determinujące zmiany zachodzące w świecie, są koliste.

Ale jeśli tak, jeśli wszystko jest zdeterminowane czasem, którego cykle nieustannie powracają, nie ma właściwie sensu jakakolwiek wizja dziejów. Nie ma wydarzeń ważnych, czy choćby niepowtarzalnych.

Wszystko jest względne, nawet kategorie „przed" i „po": o każdym zdarzeniu następnym można mówić także jako o poprzednim, biorąc pod uwagę „układ odniesienia" wyznaczony następnym cyklem.

Taka koncepcja czasu była oczywiście nie do przyjęcia dla myśli chrześcijańskiej. Zdarzenia biblijne są jedyne i niepowtarzalne. Wobec koncepcji opatrzności nie ma miejsca na ślepą konieczność cyklicznych powrotów, z których nie ma wyzwolenia i ucieczki. Przeznaczeniem człowieka jest ostatecznie przejście do wieczności, nie podleganie czasowi i zmianom. Historia świata i ludzkości także nie jest grą ślepych, bezsensownych sił, działających w każdym cyklu w identyczny sposób. Jej sens wyznaczyło Wcielenie, oznaczające „wypełnienie czasu". Odtąd dzieje ludzkości rozłamane zostały na dwie fazy: przed Chrystusem i po Nim. Teraz wypełnia się czas w sposób, dla którego nie da się znaleźć, a tym bardziej „wyfilozofować" takich czy innych deterministycznych wzorców. Odkąd Bóg wkroczył bezpośrednio w historię ludzkości, przestała być ona obiektem filozofii, stając się raczej przedmiotem teologii historii. Taka jest konkluzja przedostatniego rozdziału omawianej książki.

Kończąc, wypada zwrócić uwagę na jeszcze jedno. Książka Armstronga i Markusa, oprócz syntetycznego ujęcia omawianych zagadnień, wnosi wiele interesujących pomysłów dotyczących interpretacji czy to poglądów filozofów starożytnych (zwłaszcza Platona), czy to myślicieli chrześcijańskich, pomysłów które niejednokrotnie zaskakują wybitną oryginalnością i odkrywczością. Stało się to oczywiście możliwe tylko dzięki temu, że obaj autorzy prezentują niezwykle wysoki poziom roboty naukowej; jej owocem jest zresztą nie tylko omawiana tu książka, ale i szereg prac szczegółowych, na które niejednokrotnie powołują się w przypisach.

Władysław Stróżewski

SPROSTOWANIE

W recenzji T. Chrzanowskiego, *Współczesna Sztuka Religijna we Wrocławiu*, na str. 1502 („Znak", 126) zostało mylnie podane, zamiast nazwiska Teresy Stankiewicz — nazwisko Krystyny Miodońskiej. Odnośne zdanie powinno brzmieć: „Mnie się jednak najbardziej podobały projekty i realizacje Skąpskich oraz Teresy Stankiewicz".

*

Prof. Adam Stalony-Dobrzański nadesłał sprostowanie do opisu swoich dzieł w Katalogu Wrocławskiej Wystawy Współczesnej Sztuki Religijnej zamieszczonym w nrze 126 „Znaku".

Na str. 1520, nr kat. 100, opis pięciu pierwszych pozycji powinien brzmieć:

Krzyż, XP i Dwanaście Kamieni Apostołów. Karton witraża okna wschodniego w kapitularzu romańskim Klasztoru oo. czystersów w Wąchocku.

Symbole Chrystusa i Postacie Apostołów ze św. Janem Chrzcicielem do tekstu Ewangelii wg św. Jana: „Na początku było Słowo... i widzieliśmy chwałę Jego..." — 28 kartonów witraży do okien nawy głównej kościoła parafialnego św. św. Apostołów Piotra i Pawła w Zawierciu.

Gloria Matki Boskiej. Dwa witraże do kościoła św. Jadwigi w Leśnicy.

Ukrzyżowanie i Podwyższenie Krzyża Świętego — witraż do kaplicy Katedry prawosławnej pod wezwaniem Narodzenia Przenajświętszej Bogarodzicy we Wrocławiu.

Matka Boża Oranta w otoczeniu Ewangelistów i ich symbolów. Witraż do cerkwi Matki Bożej w Neseber w Bułgarii.

W nr kat. 101 należy dodać, do nazwisk Adama Stalony-Dobrzańskiego, Jerzego Nowosielskiego i Bolesława Oleszko, nazwisko mgr. inż. arch. Aleksandra Grygorowicza.

*

Na prośbę art. mal. Edmunda Czarneckiego prostujemy, że nie jest on współtwórcą, wraz z p. Ostrzołkiem, polichromii w kościołach w Koszutce, Mikołowie i Tarnowskich Górach, jakby to mogło wynikać z tekstu artykułu ks. Jana Kapołki pt. *Kościół parafialny w Nowych Tychach* („Znak", 126, s. 1542).

SOMMAIRE

TREŚĆ ZESZYTU

Zeszyt podwójny
Cena zł 24.—

